禅风禅骨

〔日〕铃木大拙 著

耿仁秋 译

杨晓禹 校



禅风禅骨

〇〔日〕铃木大拙 著

〇耿仁秋 译

〇杨晓禹 校

中国青年出版社

内容提要

本书是禅学大师铃木大拙的名作。铃木大拙博士是具有世界性声望的人物，他在禅学方面的贡献受到全世界的重视。本书就以轻松风趣谈故事的手法，描写了人生的意义及东西方智慧的精华。铃木大拙的著作十分畅销，其主要原因就在于把艰深的学术通俗化，把心理分析学应用到广泛的社会问题，为人类与世界的前途指出了一条充满希望与幸福的道路。读者阅读此书，还有助于对中国传统文化的研讨，也可窥见东西方文化的碰撞与交流。

禅风禅骨

〔日〕 铃木大拙 著

耿仁秋 译　杨晓禹 校

*

中国青年出版社 出版 发行

中国青年出版社印刷厂印刷　新华书店经销

*

787×1092　1/32　9.5印张　2插页　177千字

1989年10月北京第1版　1989年10月北京第1次印刷

印数 1—6,000册　定价 4.60元

目　录

序

耿仁秋

一

铃木大拙是日本佛教学者和思想家。一八七〇年生于石川县金泽市，卒于一九六六年七月。铃本博士曾在东京大学就读，早年曾拜禅师宗演为师，证得顿悟。一八九七年到一九〇九年旅居美国，与卡鲁期合作主编杂志并研究佛学。一九〇〇年把《大乘起信论》译为英文，一九〇七年出版《大乘佛教纲要》。其后，在日本和美国等地从事教学、写作和演讲，增进西方各国人士对佛教的了解。

二

禅作为一种自我训练与进修的终生课业，是在公元前六世纪的时候起源于印度的。十二、三世纪的时候，又由中国和高丽传至日本，一九〇〇年左右到达美国的海岸。

禅的影响，不仅隐显在东方国家的每一个文化层面，诸如庭园设计到建筑、剑道到柔道、花道到箭道、诗道到茶道等等，喻之为灵魂与肉体，一点也不夸张。禅的影响，也具体地体现在西方社会的学院的讲台上、鸡尾酒会上、女士们的午餐上、校园中的聚会上。禅为什么能够这样完全、彻底地吸引了来自各种不同背景的人们呢？

中国精神的实用主义方面，对于印度佛教影响的反应集中表现在实践上，从而发展成一种特殊的宗教修行，这就是禅 因此，禅是印度的神秘主义和道家对自然性、自发性的热爱以及孔子实用主义思想的混合物。禅在本质上想要得到的，就是一种觉悟。用铃木大拙的话说，“禅宗就是觉悟的修行”。禅的独特就在于它对这种经验的注重。

所谓开悟，并不是一种抽象的理念，而是一种具体的事实。禅唾弃一切抽象的概念，或利用它们超越它们。为了达到开悟的境界，禅象的师徒，往往运用某些确实的技巧，诸如“问答”式公“案法”等等。书中介绍，弘忍的大弟子神秀，在弘忍用呈偈方式选择衣钵传人的时候，自信而又用心地写了一首偈子：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃。”本

来，佛教的世界观认为，世界万物包括人类的身心都是污秽不堪且苦难与烦恼的，因此，人必须借助自己的毅力，进行节制，此乃佛学中的“戒”，同时，还需要用坐禅的方法，收心敛性，此所谓“定”，净化后的自己，就会大觉大悟，此所谓涅槃新生，也就是“慧”。神秀的偈子，指出禅定工夫必须永恒坚持，不要使心灵沾染外界的尘埃，是完整的浓缩了印度佛教“戒——定——慧”三个阶段的。但是，与此同时，另一个俗家弟子慧能，却写下了另外两首偈子：“菩提本无树，明镜亦非台；佛性常清净，何处有尘埃。”“心是菩提树，身为明镜台，明镜本清净，何处染尘埃。”这两首偈子，不仅抛开了“戒”，也抛开了“定”。他认为，人的本心就是一切，是天生清净的，谈不上什么尘埃不尘埃、污染不污染，因此，只要直指本心，就能顿悟成佛。这样，这位俗家弟子，用他的两首偈子，揭开了中国禅宗正式形成的最后一道帷幕，成为后世尊称的“六祖”。

在慧能这里，有一个关于“梵我合一”的精密的世界观理论。我心即佛，佛即我心，世界万物、日月晨辰，无非是我心的幻化，如果没有了我心，哪里会有什么山河大地。其次，慧能这里还有一套自心觉悟的解脱方式。要达到梵我合一的境界，必须坐禅或心下顿悟。而这需要的是发掘人本来就有的佛性——我心。再次，这里还有一套“以心传心”的直观认识方法。达到“梵我合一”这一境界的标志之一，就是万物同一、梵我同一、心物同一、一切皆空。也就是万象混一，归于本心。因此，这是任何语言都无法表达的，只能靠人的内心的神秘的体验，从总体上直接地去领会。

"我心即佛"的观点，解脱了一切外在的羁绊，既不讲苦行，也不讲坐禅，更不要读经，只要尊重自己的心就行了。人的本心是清净淡泊、无欲无念的，人的出自内心的本能也是清净淡泊的，只要顿悟"我心即佛"的道理，就可以"要行即行，要坐就坐"，"要眠即眠，要坐即坐"。

显然，这种追求解脱的方式，与西方基督教虚构的天堂以及早期佛教的许愿来生都不相同，它追求的东西就在"现世"，就在每个人的心中。我心即佛——我心清净——依心行动——适意自然，这是一个脉络十分清晰、顺序十分自然的过程。正是禅的这种没有一成不变的教规，没有武断独断的教条，没有赐人恩宠或为人输通，使人终必得求的救主，反而强调生活的实际性的特点，给了人们一种洒脱自在以及由之而来的心灵宁静的感觉。

三

铃木大拙关于禅的著作，由日本岩波书店出版了全部文集三十二卷。由于翻译和出版的限制，对于渴望了解禅学的读者来说，怕是难以全部阅读它们。为此，从禅的内部意义和外部规律上，我们从铃木大拙的全部文集中挑选出有代表意义的文章，荟萃成"风""骨"两篇，呈给读者。

为了阅读时能够对禅得到更加具体的了解，我们在每小章后都加以注释，对个别的术语和公案给予简明、通俗的解释。

由于铃木大拙先生的著作甚丰，涉及面甚广，并有很多深奥的宗教哲理，因而，翻译过程中，语义的表达及术语的使用等，难免有不贴切的地方。恳请广大读者予以指正。

1988年6月于北京安贞里

禅骨篇

禅的本意

从本质上看，禅是一种见性①之法，并为我们指出挣脱桎梏走向自由的道路。由于它使我们啜饮生命的源泉，使我们摆脱那让有限的生命常常在世界上受苦的一切束缚，因此可以说，禅释放出自然而又适当地藏在每个人内心深处的一切活力，在普通情况下，这些活力是被阻挡并歪曲因而找不到适当活动的机会。

我们的身体宛如一个藏有神秘力量的电池，当我们没有适当地运用它时，它就会腐朽、枯萎，或者因歪曲而表现出不正常的状态。因此，禅的目的是避免我们发狂或者受损伤。这就是所谓的自由②，是使我们内心深处所固有的一切创造性和善良本能自然释放的东西。通常我们并不知道自己潜有许多使自己快乐和互爱所必需的能力。我们所看到的一切来自周围的挣扎都缘于这种无知。为此，正如佛家所说，禅希望我们睁开"第三只眼"③去看那缘于自己的无知而从未想象过的境地。当迷雾消散，当天空无限地伸展开来，我们就可以看到

自己的本性。现在，我们知道了生活的意义，知道了生命不是盲目的挣扎，也不是原始冲动力的释放，而是在我们尚且不了解生命的意义究竟在哪里时，其中那些使我们在生活过程中感到无限幸福、无限满足，没有产生任何问题、任何悲观的疑云的东西。

当我们虽充满活力却不具有认识生命的知识时，我们就无法体会其中所含有的一切矛盾冲突的严重性。很显然，这些矛盾冲突此刻正处于一种沉静的状态之中。但是，我们迟早要直视生命并解决它最为困扰、最为迫切的难题。孔子说"吾年十五而志于学，三十而立"。这是中国圣人最富于智慧的一句话，心理学家们也都会同意这句话。一般说来，十五岁是人类开始注意自己周围的环境并探求人生意义的起点，潜隐于心中的下意识部分的精神力量，差不多都产生出来。当这种精神力量释放得过于激烈和突兀时，心灵就会多少地失掉一些平衡。事实上，青春期之间许多神经衰弱的症状，都是因为心理平衡的失调而引起的。大多数的情况，结果都不会太重，危机也可安然度过，不会产生深刻的痕迹。可对某些具体的人来说，情况就会有所不同。或者缘于他们固有的倾向，或者缘于他们那易受环境影响的体质，精神的觉醒便会在他人格的深处深深地刺激着他。这种时刻，需要在"永远否定"和"永远肯定"之间做出选择。这种选择活动便是孔子所说的"学"。当然并非学习经典，而是对生命奥秘深深地挖掘。

通常来看，挣扎的结果是"永远肯定"或"让你的意志得以实现"。因为，不论悲观主义者是如何消极地看待生命，生命

毕竟是一种肯定，我们所无法否定的一个事实，乃是这个世界上的许多东西会把我们过于敏感的心灵转到其他的方向。安得列夫在《人的生命》中就大声呼喊到："我诅咒你给我的一切东西。我诅咒自己出生的日子。我诅咒自己将会死亡的日子。我诅咒我的整个生命。愚蠢的命运，我把一切东西掷还你无情的脸上！滚开，太讨厌了！我用我的诅咒来克服你。你还能对我怎么样呢？……我要用我最后的思想对着你冥顽的耳朵喊叫：讨厌，讨厌！"这是对生命的可怕的控诉，是对生命完全的否定，是人类命运最暗淡的境况。所谓"没有留下任何痕迹"这句话，是相当准确的。因为我们除却知道自己以及自己所降临的大地终要消逝以外，对自己的未来却是一无所知。这个世界上确实有许多东西使我们不能不承认悲观主义。

大多数人的体会是生活即受苦，没有人能够有力量否认这个事实。如果生命是一种挣扎，生命便也只是一种痛苦。挣扎乃是两个彼此争夺优势的矛盾势力的冲突。争夺失败者，结果便是死亡，死亡则是世界上最可怕的事情。即使征服了死亡，我们也会孤独地留在世界上，而孤独有时比挣扎更加令人难以忍受。我们不可能认识所有这些事物，我们还会继续沉浸在感官所带来的瞬间的快乐之中。然而，这种无意识状态根本无法改变生命的事实。不管瞎子如何否认太阳的存在，瞎子却终于没有办法消灭它。炽热会无情地烧焦他们，只要他们不注意，就会从这个大地上消失。

佛陀提出的"四圣谛"④是完全正确的。四圣谛中的第一

谛就是认为生命乃是痛苦的。我们人类不正是哭着并挣扎着降生在世界上的吗?!至少也应该认为，从柔软而又温暖的母体降生到寒冷而又险阻的世界上是一件痛苦的事情。生长永远伴随着痛苦、长牙也多少是一个痛苦的过程、青春期之后，相继而来的是生理与心理上的困扰。所谓社会这个有机体的生长也表现出痛苦的剧变，而现在我们正体验着一次剧痛。我们可以心平气和地推理说这是无法避免的。随旧政权的崩溃而带来的每一次重建，都使我们不得不经历一个痛苦的过程。那种冷漠而又理智的推理并不会减轻我们必须遭受的任何痛苦的感觉，无情地伤害着我们神经的痛苦是根深蒂固的。不管怎样，生命是一种痛苦的挣扎。

反过来说，这同时又是幸运的，你遭受的痛苦越多，你的性格就会越加深沉，性格深沉后，你就更能透视生命的奥秘。所有伟大的艺术家、宗教领袖、社会变革家，无一不经过勇敢的拚搏，乃至死去活来的挣扎而产生出来的。倘若你没有尝过忧愁的滋味，你也就没有办法体会真正的人生，孟子说得极好：天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨。

我觉得王尔德过于做作，也太过于注重"果"，或许他算做一个伟大的艺术家，但他的艺术也还不是禅。然而，就是他曾在他的《从深处》(1905)中大声呼喊："最近几个月，经过恐怖的困难和挣扎，我已深深地于痛苦中体会出某些教训。那些使用文字而缺乏智慧的教士和人们，常把痛苦当成一种神秘。这的确是一个启示，我们发现了过去从未发现过的东西，我们开始从不同的角度去探讨整个历史。"这里，我们可以窥出监

牢生活对他的性格所产生的巨大的效果。如果他在人生刚开始的时候就有过同样的体验，也许他能创造出比我们现在所看到的更为伟大的作品。

我们都过分地强调自我。我们生活中的自我牢笼是最难突破的东西。我们从出生一直到最后离开这个世界，似乎都停留在这个牢笼里。其实，我们有很多机会可以冲破这个牢笼，最早也是最大的机会就是我们的青春期。这是自我第一次真正认识自己以外的“他人”。⑤这里仅指对性爱的认识。现在，一个完整的没有分割的自我已开始感觉到自身中的分裂。一直深深地潜隐在内心里的爱现在开始骚动并表现出来。“爱”引诱了两种需要，一是维护自我，一是消灭自我。“爱”⑥使自我迷失在所爱的对象中，所希望的却要把它占为己有。这是一个矛盾，也是生命的大悲剧。这种基本感情必定是人类向上奋进时所凭藉的特殊力量。上帝给人以悲剧并折磨人。世界上多数的文学著作，也只是翻来覆去地描写这一爱的情形。而我们呢？似乎也从未厌倦过。但是，这并不是我们所要探讨的问题。我在这方面所强调的，乃是通过爱的认识，了解更多的东西，可这种了解的结果是使年轻人倾向于浪漫主义还是理性主义呢？那要根据他的气质、环境和教育来决定。

当打破了自我牢笼，承认“他人”和自己具有同等价值时，自我就否定了自己，或者说，自我已开始走向无限。用宗教的观点看，在有限和无限之间、理智与高能力之间，或者换一句话说，在肉体和精神之间，常产生强烈的冲突。这一种突使许

多年轻人落入魔鬼的手中。成年人回忆年轻时的事情时，常感到不寒而栗。这个必须凭借全身心的力量去维系的冲突，恐怕要持续到三十岁，孔子说这个时候他就可以自立啦。现在，宗教意识被唤醒，我们从各个方面尽心寻求着可以避免这一冲突的所有方法，或者说结束这一冲突的所有方法。我们读书、听讲、接受各种各样的说教，尝试各种各样的宗教实践或训练。这其中，禅也是被我们所探求的。

禅是怎么解决这一冲突的呢？

第一，禅所提出的解决方法来自于个人的经验事实⑦而不是什么书本知识。明显地产生着有限和无限间冲突的人的本性，需要一种高于理智的能力去把握。因为，禅认为最初产生那自身不能解决的冲突是理智，因此应该把它抛弃而让位于更高的更富于启发性的东西。由于理智具有非常不定的性质，所以，虽然它提出很多足以扰乱我们心灵安宁的问题，却常常不能给人以满意的回答。它扰乱我们天真无邪的快乐，却不能提供其它的东西以恢复事物原先的状态。由于它为我们指出了无知，我们就认为他具有启发性，可事实上它只是一种扰乱，在我们成长的路途上不一定能带来光辉。它不是结果，它要等待某种高于它的东西去解决它不顾及后果而带来的一切问题。如果理智能在冲突中带来新的秩序并一下子给予确定的话，那么，当亚里斯多德或黑格尔等这样的大思想家把它系统化以后，哲学也就不需要啦。但是，思想历史的发展却已经为我们证明，每一个伟大的思想家所提出的新的体系，必定又被后来的体系所推翻。就哲学本身来说，这种不断的推翻

和建设是合理的，因为理智的内在本质决定了这一特点，而且，正如我们不能停止呼吸一样，我们也不能中止对哲学的探讨。但是，当我们说到生命的问题时，就不能依靠理智给我们一个彻底的解决。即使可能也不行。我们一刻也不能停止我们的生命活动而仅仅依靠哲学去解开它的奥秘。让那些神秘的东西保持它的面目，而我们人类必须生活下去。饥饿是不能等我们对食物进行全面分析并确定其营养价值的。对于将要饿死的人来说，食物的科学知识毫无作用。因此，禅并不依赖理智来解决最深刻的问题。

在我们这里，所谓个人的体验乃是抛开任何媒介物⑧而直接地把握事实。下面是比较生动的比喻：我们凭借手指指月，但把手指当做月亮的人是非常可怜的；我们凭借篮子把鱼装回家，但是，当鱼已好好地放在桌子上时，为什么还要替篮子担心呢？摆在我们面前的事实，让我们用双手去扼住它，否则它就会溜掉。这便是禅所要做的。禅讨厌存在于我们自身和事实之间的任何东西，依据禅的看法，在事实本身里，不存在有限与无限、肉体与精神之间的冲突，它们只是理智构想出的一些无用的区别。那些重视它们或者视它们为生命事实的人，就是把手指当月亮的人。我们饿的时候就吃，我们困的时候就躺下来，这里根本没有无限和有限的区分。我们自己不是完整的吗？每个人本身不也是完整的吗？我们亲身体验的生活就足够啦。只有当不定的理智介入进来扼制我们的生活时，我们才感觉自己缺少或者需要某种东西而中止了生活。所以，不要在乎理智，理智在它本身的范围内是有益的，但不

应该让它干预生命之泉的流动。如果你要观察生命的源泉，就一定不要让它停止流动，任何情况下都不要使它受到干扰。倘若你一旦介入其中，它的清澈就被扰乱，就不可能反映你自始至终所要获得的影子。

禅与法华宗⑨有“四句真言”一样，也有自己震古铄今的四句真言：“教外别传；不立文字；直指人心；见性成佛。”

这里容含了禅宗的全部主张。体会了它、也便体会了禅。不过，我们还要记住这般大胆的宣言是有其历史背景的。禅被介绍到中国的时候，一般的佛教徒都喜欢讨论高深的形而上的问题，或者仅满足于对佛祖所订立的道德规范的遵循，或者全神贯注于观想世俗事物消失的缺乏生气的生活。他们都没有把握生命本身，生命本身完全在理智或想象的无意义活动之外。菩提达磨⑩和他的后继者看到了这个令人遗憾的情况，便宣示了上述四句伟大的真言。他们认为禅有着独特的为人指出本性的方式，当我们做到了这一点，也就成了佛，成佛以后，理智所产生的任何矛盾和困扰就完全可以调和在一个更高层次的统一体中。

缘此，禅从来不作任何解释，只作暗示；不诉诸累赘的陈述，也不作归纳整理，它总是接触事实，接触具体的、可以触及的事实。若从逻辑学角度讲，禅也许充满了矛盾和重复，但因为它置于所有事物之上，所以便有着自身活动的方式。正如一禅师所说：“他肩上背着自制的杖，在冈峦起伏的山里一直走着。”它不是否认逻辑，而是遵循事实的途径，抛开其他的一切。只有逻辑不顾其适当的功能想介入禅的途径时，它才郑

重宣示了自身的原则并把介人者赶出去。禅不是任何东西的敌人，它不具有什么理由去反对那可以在某一时刻为自身所利用的理智。下面的故事表现了禅对存在的基本事实的直接处理：

一次，临济①在法会中说："在你们的赤肉团里，有一个无位真人，常出入于你们的面门。如果你们还没有体会到这个事实，就试着看看！"这时，一个和尚出来问："谁是无位真人？"临济立刻从禅床上跳下来，抓住那个和尚说："你说，你说！"那个和尚正犹豫不决不知如何回答时，临济把他推开说："好一个干屎橛的无位真人！"说完就回他的房间去了。

临济教弟子时的"粗暴"和直接方法非常有名。他从来不喜欢那种冷冰冰的禅师所用的间接方法。他这种作用定是从他的老师黄檗那里学来的。他曾三次向黄檗求教佛法而三次都挨打。当然，这并不就是说禅只是一味的打击和粗猛的求教者。如果你把这个看成禅的本质，也犯了把手指看成月亮的同样的毛病。如同在所有其他的事物中，它一切外在的表现决不可以看成究竟。它们只为我们指示寻找事实的道路。因此，这些指示者也很重要，也不能缺少它们。但是，一旦我们陷入其中，它们就像错综的丝网一样，将我们围困起来。因为禅是决不可理解的。也许有的人会认为禅总是用逻辑的或者文字的丝网将我们围困起来，使我们一旦陷进去就永远拔不出来，也永远得不到所渴望的自由啦。其实，如果我们将第三只眼睁开，就会非常确切地知道临济以手扼住的直接呈现在我们面前的是什么东西，也会知道临济是把我们带到了什么

地方。我们首先要寻找出这位禅师的根本精神并接触他的内部存在。因为任何文字所做的解释都不会使我们达到自己的本性。你越解释，它离你就越远，好象你想把自己的影子抓住似的，你在后追它，它却以同样的速度向前跑。你认识到了这一点，就会深深地了解临济或黄檗的精神，并开始重视他们真正的善心。

云门⑫是唐末另一位伟大的禅师。他为了悟见那产生于整个宇宙并且包含他自身卑微生存的生命真谛，丢掉了一条腿。他想参拜他老师黄檗门下临济的大弟子睦州，要求三次才得到接见。睦州问他："你是谁？"他说："我是文偃⑬"当求道的他被允许进入门内时，睦州便抓住他叫道："说呀！说呀！"云门犹豫不决，睦州于是把他推出门外说："哎，你这个没有用的东西。"因房门关得快，云门的一条腿被压断啦。断腿的巨痛提示了可怜的云门，他从而悟见了那个伟大的生命的事实。他不再是一个焦虑而又乞怜的和尚，他所获得的了悟，超过了对他断腿的补偿。在这个方面，云门并不是唯一的例子。在禅史中，这样的例子很多，不少人愿意失去身体的一个部分来求道。孔子说："朝闻道，夕死可矣。"有些人确实感到真理比生命更重要，不幸的是，世界上仍有很多在无知和肉欲的泥坛中打滚的行尸走肉。

这是禅最不容易了解的地方。为什么有这样辛辣的斥骂？为什么表面上会如此无情？云门有什么过失竟必须付出一条腿的代价？云门是一个可同情的求道和尚，真切地希望从老师那里得到开悟，而老师用得着因禅悟的方式而不近人

情地将他三次拒于门外，并在房门半开时又猛烈地将门关上吗？难道这就是云门所热烈追求的佛法吗？结果怎么样呢？恰恰正是双方所希望的，老师高兴看到弟子开悟的奥妙，而弟子则非常感激他所遭受的一切待遇。虽然看起来禅是极不合理⑭、极不可思议的。这也是禅不能加以逻辑分析和理智处理的缘故。和两块明镜彼此反照一样，事实和我们的精神应该面对面而不应介入任何中介物，我们每个人必须在内在的精神中直接地、亲身地去体验它。如果做到了这一点，我们就会抓住那活生生的、振奋人的事实。

在达到这种状态之前，自由还只是一个空的名词。第一个目标是挣脱束缚人类的桎梏，然而，如果我们切不断束缚人类手脚的无知的锁链的话，我们又该去哪里寻求解脱呢？这个束缚我们手脚的无知的锁链不是别的，就是迷醉了我们的思想感情的理智和肉欲。它们是不易挣脱的。禅师们形容它们，好象湿衣服粘在了我们的身上。“我们生而自由并平等”。不管上面这句话在社会里和政治上有什么意义，仅就禅的精神来说，它在内心世界是绝对真实的。禅认为人类的一切束缚和桎梏都是因为人们尚且不认识真正的实际存在而后加上去的。禅师们用不拘的形式和亲切的方法给求道者的行为和话语，正是使他们回到原始的自由状态。我们不摆脱任何观念上的活动并且只通过自身的努力去体验它的话，我们就不能真正地达到它。禅的究竟也因此可知：禅认为人类由于无知才被导入迷途，所以在自己的身上感到一种分裂，其实在有限与无限之间自始就没有什么冲突，人类所一直真切追求的平

和也无时无刻不在那里。这个观点，在中国著名诗人苏东坡的诗中有过表述：

“庐山烟雨浙江潮，

未到千般恨不消，

及至到来无一事，

庐山烟雨浙江潮。”

这也是青原惟信的观点，他认为，“当一个人没有参禅时，见山是山，见水是水；当他受老师指导而见到禅时，见山不是山，见水也不是水；可是当他真正开悟后，见山又是山，见水又是水了。”

公元九世纪后半期有一位禅师叫睦州，一次有人问他：“我们每天都要穿衣吃饭，怎样才能摆脱呢？”睦州回答：“我们穿衣吃饭。”提问的人说：“我不懂你的意思。”睦州又答：“你不懂，你就穿衣吃饭吧。”

禅就是这样只接触具体的事实而不落入归纳推理之中。我不想做多余的解释，如果对睦州的话做一下哲学解释的话，便是我们都是有限的，不可能生活在时间和空间之外。我们做为地球上的一个生物，不可能有抓住无限东西的方法。因此，我们怎能挣脱各种存在的限制呢？这也许就是那个和尚在第一个问题中所表示的观念。禅师对这个观念的回答是：你一定要在有限的事物中寻求超度⑮，在有限的事物之外，并没有无限的东西。但如果你想寻求超越的东西，也就是使你与你所相对的世界分裂，这无异自我毁灭。你总不会希望因为寻求超越而毁灭自己的生命吧。如果你同意这话，就穿衣吃饭，并

在穿衣吃饭中寻求自由吧。这个问题对那个提问的人来说是过于难的，所以他说他不懂老师话中的意思。为此，老师继续说：不管你懂不懂，你必须继续在有限的事物中生活，并要依靠有限的事物而活着。如果你为追求吃饭而不再穿衣吃饭的话，你就会死去。不管你怎么努力，涅槃也是在生死中寻求的。不管你是一位开悟的禅还是一个无知的人，都不可能逃脱自然的法则。肚子空了，两者同样感到饿；下雪时，两者同样需要冬衣。不过，这并不是说两者同是物质性的存在，而是说，无论他们的精神如何发展，他们依旧还是他们。佛经指示，当觉悟的火燃烧时，洞中的黑暗就转变成光明了。这并不是说先去掉一个黑暗的东西后再来一个光明的东西，而是说，黑暗与光明原本就是同一本质上的东西，从黑暗到光明只转变在我们的心里或我们的主观意识中。所以，有限就是无限，反过来说也是一样。两者并不是分离的，只是我们的理智不得不这样认为。从逻辑角度来看，这也是睦州回答那个提问的和尚的话中所包含的意思。我们犯的错误是把一个真实而绝对完整的东西分裂两半。生命不正是象我们所经历的，是一个完整的东西却被理智的外来之刀切成碎块的吗？

很多和尚要求百丈涅槃禅师给他们说法，百丈让他们先去田里劳作，等劳作完了再给他们讲法。和尚们于是去田里劳作，劳作完了等待着百丈说法时，百丈却一言不语，只将双臂向和尚们张开，也许是说禅没什么神秘的，一切都是清清楚楚的。当你吃饭、洗身并在田地里种植粮食或蔬菜时，你就在做着这个世界所需要做的事情，无限也实现于你的身上

了。如何实现呢？有人向睦州提问，禅是什么东西，睦州用梵语说了一句经文“摩诃般若波罗蜜多。”⑯提问题的人说自己不懂这句经文的意思，睦州又说：“我的衣服穿了多年后，已经破旧不堪了。稀松外已飞到九霄云外去了。”

那无限的竟是这样一个贫困的托钵僧吗？

不管它到底是什么，有一点却不能不明白，即所谓的安于贫困⑰是你人格的全部力量经过最为艰难的奋斗才可达到的。从懒惰或心灵的放任中获得的安宁是极其可卑的，因为这里只是懒惰和单纯的生长，因为这里没有禅。我们必须全身心地去奋斗。失去了这种奋斗，任何一种安宁都是假的，都是缺少深厚的基础的。一旦遭受到狂风暴雨就会被吹倒。禅尤其强调这一点。确确实实，我们想在禅中去发现的道德力量，正是来自于我们自身勇敢而无所畏惧的奋斗。

如此来说，我们可在伦理角度上把禅看成对重建人类性格的滋养。我们日常的生活只触及自身人格的外层，不可能引起内心深处的震颤。即使在宗教意识被唤起的时候，多数人也是将它轻轻地放过去，而内心没有留下艰难奋斗的印迹。因此，我们是生活在事物的表层上，我们虽然也机智，也聪明，但我们所产生出来的东西却缺少深度，缺少真实性，也不诉诸于内在的情感。有一部分人甚至创造不出任何东西，只能产生一些表现他们浅薄的性格和缺少真实体验的模仿品。禅主要是宗教的，却熏陶我们的性格。最好能明白这一点，深刻的精神体验只产生并变化在我们人格的道德结构中。

为什么要这么说呢？

如果我们想彻底了解禅，必须经过一次甚至很长时间的艰巨的奋斗，并在这奋斗中不断觉悟。想得到禅的滋养并非容易。一位禅师一次说了这样的话：只有一个具有伟大的道德力量的人，才能完成和尚的生活，而且即使是一位尚书人物，也不易成为一个成功的和尚(在中国古代，做到尚书地步被看成在这个世界上可望达到的最高境地)。这就是说，严格的苦行并非就是和尚生活，一个人的精神力量提升到最高境地才是和尚生活。伟大的禅师们的言语和行为都缘于这种提升的精神力量，他们的言语和行为充满了真实体验的深刻，而并非令人感到神秘或者使人陷人迷乱之中。倘若我们没有提升到禅师们的精神高度，我们也就不能居高临下地看待生命。罗斯金说："如果作者有价值，你就不会一下子了解他们整个意义，不仅如此，即使很久也不可能通过什么方式了解他的整个意义。这并非他没有表现出他的意思，也不是他没有使用有力度的文字，而是他没有把一切东西说出来，他不愿把所有的东西说出来才是奇怪的。他只用一种隐秘的形式或者寓言，他确知你需要它。我无法完全理解这一点，也无法分析这些大智者内心深处隐匿着的可怕的沉默。他们把它表现出来并非出于帮助，而是做为一种报酬。他们在你接近它之前，先让自己确知你是应该得到它的。"我们想获得打开智者心灵大门的钥匙，必须经过持久而又艰难的道德挣扎。

日常的生活中，我们的心常充满一些理智上的无意义和感情上的废物，我们不能否认它们在某一点上的作用，但是，也正是它们，使我们在感到束缚的时候成为痛苦而不幸的人。

我们想要活动的时候，它们便束缚并阻碍我们，给我们的心灵投下一片浓郁的阴影。我们觉得自己是生活在束缚中。我们渴望自然，渴望自由，却又觉得它们是不可企及的。禅师们曾经有过同样的体验，因此了解这一点。禅师们要我们摆脱这些多余的负担，他们认为真实而觉悟的生活，不必背负这些讨厌的东西。于是，他们说一些话或做出某种行为向你表示，当你一旦获得了真实的体验，就会解脱这些讨厌东西的束缚和支配。当然，我们很难获得这种体验。长时期的束缚，习惯的心理惰性很难解除。而事实上它们已经深入到我们生命的本质之中；我们只能将自己人格的结构彻底重建。重建的过程中需要付出血和泪。禅师们所占居的伟大的高峰，不可能轻易到达，不凭借整个的人格和力量就永远悟不到禅的真谛。这条道路上遍布荆棘，而攀登处也没有可以折枝的东西。它不是游戏，是最严肃的工作，任何懒惰的人永远不敢有这种尝试。这确是陶冶性格的熔炉。一位禅师这样回答过"禅是什么?"的问题：禅是"倒在烈火上的滚热的油。"在禅微笑着向我们表示："这里是你的家"之前，我们一定要经受这种强烈的熔炼。

禅师们的话语中，有一句振撼心灵的话。庞蕴⑬问马祖(七〇九——七八八)："不和万法作伴的人是怎样的人?"马祖答："等你一口吸尽西江的水，我就告诉你。"对禅学上最为严肃的问题来说，这个回答显得多不相干。在众多追索这一问题的答案的人面前，马祖的回答似乎有些亵渎神圣。但是，所有学禅的人都极其理解马祖的热诚。事实上，在六祖慧能之

后，禅的兴起后归功于马祖。他门下出了八个以上的高明禅师，而曾是禅门俗家弟子的庞蕴则获中国佛教史上维摩诘⑲的美名。这样两位名望甚高的禅师的对话，决不能看成无聊的游戏。虽然他们的谈话貌似轻松甚至显得亵渎神圣，但其中却藏匿着禅宗文献中最宝贵的精华。不知多少人曾因马祖这句话的神秘而痛哭和汗颜。

还有一件事，一个和尚问长沙景岑禅师："南泉死后去什么地方呢?"景岑回答："石头作沙弥时，曾参见六祖，"和尚又说：我不是问石头见六祖的问题，我是问南泉死后去什么地方?"景岑回答："对于这个问题，教你自己去想。"

灵魂不灭是另一个问题，差不多可以认为，整个宗教的历史，就是建立在这一问题之上。无论哪个人，都想知道死后的生命。当我们在这个世界上消逝，我们又去什么地方呢？是否有来世呢？是否此生就是一了百了呢？虽然也许有很多人根本就不关心这一孤寂"没有伴侣"的意义，但人的一生中难免不产生一次对死后到什么地方去的疑问。石头作沙弥时见没见过六祖，似乎与南泉死后去什么地方，并无任何内在的关系。南泉是景岑的老师，所以这个和尚很自然向景岑问南泉死后去什么地方。按照一般的逻辑，景岑的回答根本算不上回答。于是我们不能不产生第二个疑问，就是景岑禅师的双关语"教你自己去想"，应该怎么理解呢？从这里来看，禅与逻辑是不同的两回事。当我不加以禅与逻辑的区分，而是寻求禅在逻辑上所给予的前后一致的和在理智上所给予的清清楚楚的解释时，就彻底地误解了禅的意义。我在一开始就指出禅只

涉及事实而不涉及一般的法则，这也是禅直接达到人类人格基础的地方。一般来说，理智并不能把我们带到这个地方，因为人类并非生活在理智中，而是生活在意志中。劳伦修斯士的一句话："我们应该在了解活动和意志活动之间作一个区别：前者没有什么价值，后者具有一切价值"，这句话就表达了上述真理。

在禅的文献中，有很多这样的话。它们看来似乎是偶然的，不在意说出来的，而实际上真正认识禅的人都知道，所有这些自然出于禅师之口的话语，都象烈性毒药，一旦人们接受了它们，就会产生剧烈的痛苦。恰如中国人常常表述的，感到九结回肠。因为只有经受了这样的痛苦和震动，才会彻底涤清内心的一切浊物，从而对生命产生一种全新的展望。奇怪的是，在经历这样的心理奋斗之后，禅渐渐地容易领悟了。实际上，禅并非用分析或比较的方法可以获得的知识，禅是一种真实的，个人的体验。"除了诗人，不要对其他人谈诗；只有病人才知道如何同情病人。"这二句话道尽了整个情形。如果我们的心成熟到与禅师们的心相协调，只要我们拨动一根弦，另一根弦也一定发生反应，和谐的音符必是产生在两根以上的琴弦的共鸣。与此相同，禅师们所做的，也正是使我们的心成为禅师们的共鸣者，换一句话，禅从心理上使我们释出可能隐匿的一切能力。一般的情形下，我们感觉不到这些能力。

还有一种说法，认为禅是自我暗示。这样说并没有解释任何东西。一提到"大和魂"，会在不少日本人心中唤起一种热烈的爱国情绪。教小孩子尊敬太阳旗，当士兵们走到军旗

面前时，小孩子就自然而然地举手敬礼。如果有人责备小孩子的行动不象个武士，并且辱他祖先的名字时，小孩子便会即刻鼓起勇气并抵抗各种各样的诱惑。所有这一切都是对日本人内心力量的激发，而据一些心理学家的看法来说，这种激发就是自我暗示。社会的风俗习惯和人类模仿的本能，也可以认为是自我暗示。道德培养也是如此。给学生们树一个典型，让他们遵循或者模仿，通过暗示，观念会在他们心中慢慢地生下根，并在他们后来的行为中有所表现，使人看起来好象这个观念是他们原本就具有的。自我暗示的说法没有意义，因它没有解释任何东西。当他们说禅是自我暗示时，我们对禅是否有更加明确的认识呢？一些人认为把一种现象用一个新流行的名词去解释是科学的，他们也很满意禅是自我暗示的说法，好象是以一种有启发性的方式去运用它们。禅的究竟一定要那种比较深刻的心理学家来探寻。

还有人认为我们的意识中有一个未知的，现在尚且没有被完全而系统地挖掘的领域。我们称这一领域为无意识或下意识。这个领域中充满了不易了解的现象。当然，多数科学家不敢践踏这一领域，这并非是否定了它的存在。正如我们平时的意识中充满着有益与无益的、系统与混乱的、清晰与模糊的、真实有力与虚幻微弱的可能现象一样，下意识也是各种神秘论和神秘主义的储存室。通过下意识这一概念，我们可以了解被认为隐匿着的，不正常的，心理的或精神的某种东西。悟到我们本质的力量也许也储在那里。禅在我们意识中所要唤起的东西，可能就是这个东西。无论如何，禅师们用比

喻或象征的方法为我们打开第三只眼,"开悟"就是这种唤醒或者打开的普通名词。

怎样才能得到这种开悟呢?

去沉思默想那些直接从理智或妄想所掩盖的内心世界中流出来的,以及产生于无知和错乱中的言语和行为。⑳

对此,读者们也许有兴趣了解一些禅师们打开弟子第三只眼的方法。自然,他们常常使用进入禅堂时随身携带的各种宗教标志,如"拂子"㉑、"竹杖"㉒、"棍子"⑳、"棒子"。棒子似乎是禅师们最喜欢用的表示禅道的工具。下面看一些实际使用的例子:

长庆禅师有一句话:"当一个人知道棒子是什么东西时,他的参禅生活就结束了,"这话使我们想起了丁尼生所说的裂缝中的花。当我们知道了棒子的道理,就知道了"神和人是什么。"换一句话说,我们悟到了自己的本质,面这种悟最终排斥了那些扰乱我们内心平和的一切疑惑和迷恋。因此可以说,禅里的棒子的意思很好理解。

公元十世纪左右的芭蕉慧清禅师,一次这样对大家说:"当你们有棒子的时候,我就给你们一根;当你们没有棒子的时候,我就夺去你们的棒子。"这是禅师所说的最为独特的一句话。但是,这之后有大沩慕喆却很勇敢地说出与之相反的话做为挑战。他说:"至于我,与他不同。当你们有棒子的时候,我就夺去你们的棒子;当你们没有棒于的时候,我要给你们一根。这是我说的话。你们能使用棒子吗?你们不能使用棒子吗?如果能使用,德山将是你们的先锋,临济则是你们的

后卫。如果不能使用，就归还原主。”

一个和尚问睦州：“什么是超越诸佛诸祖㉔的道理？”睦州马上就当着众人的面伸出他的棒子说：“我说它是一根棒子，你们说它是什么？”提问的和尚没有说一句话。睦州又把棒子伸出来，说：“超越诸佛诸祖的道理——啊，和尚，那不是你的问题吗？”

不重视睦州这些话的人，也许认为它没有什么意义。对于超越我们知识范围的最高智慧来说，棍子是不是棒子似乎没有什么关系。但另一伟大的禅师云门的话也许好理解一些。云门一次也在众人面前伸出他的棒子说：“我们在经中知晓凡夫迷误的人把它当成实物，二乘㉕把它变为无，圆觉乘㉖把它看成幻象，而菩萨乘㉗则认为它表面实在根本虚空。”云门又接着说：“但是，和尚们，当你们看到一根棒子时只说它棒子。你们无论是行还是坐，只是不要站在那里犹豫不决。”

依然还是关于棒子的问题，云门却从中道出了更为奥秘的道理。一天，云门对众人说：“我的棒子已经变成了龙，一口把宇宙吞噬了，问一下大地山河在哪里？”又一次，云门引古代佛学大师的话：“敲空作响；击木无声。”于是云门向空扬起他的棒子说：“啊，真痛呀！”接着又敲击木板问：“有声吗？”一个和尚回答说：“有声。”云门便大声地说：“啊，你这个凡夫俗子！”

如果例举这样的例子，没完没了，所以我就不再举例了。但是，我希望你们能向我提问下面几个问题：这些话与我们的见性有什么关系吗？在这些关于棒子的表面上并无意义的谈

话与现实生活的重要问题之间，有什么可能的关系吗?”

我同样举例来回答这些问题。一个是慈明禅师说的话，一个是圆悟禅师说的话。慈明一次讲法时说：“一旦有一粒微尘扬起来，整个大地就在那里显现出来。一个狮子的身上显示千万个狮子，千万个狮子身上也显示一个狮子。事实上它们是千千万万个，而你只认识其中的一个，只有一个。”说到这里，他扬起了棒子并接着说：“这是我自己的棒子，那个狮子在哪里呢?”说完他放下棒子，离开讲坛。

碧圆绿里，当圆悟禅师介绍俱胝和尚的“一指禅”[23]时，表达了相同的观点：

“扬起一微尘，大地就在其中；一朵花开，整个宇宙也随而产生。但是，当尘土尚未扬起，花开尚未开放的时候，我们的眼睛应该落在哪里呢？所以说象斩断一捆线，斩断其中的一根，其余的线就全会斩断。也象把线染上色彩一样，一根着色了，其余的就会看上同样的颜色。现在，你离开了所有错综复杂的外界联系，但不要忘记你内在的体验。因为通过内在的体验，那高尚的、低微的就会普遍地有所反应，而进步与落后的也不再有什么分别，都会很完美地表现出来。”

译者注

① 见性：禅宗认为众生都是有佛性的。所谓"见性"，即是彻见自身的佛性，也即是成佛。

② 自由：现代禅学中一个十分重要的概念，基本上标志着现代禅学的出发点和目的地，即现代禅以为真正的自由是一种体验，是照着事物的本来样子去看它们，是去体会万有的本来面目。

③ "第三只眼"：禅的独特观察机能的比喻义。禅以为若要透入宇宙的实相，就必须超越一般逻辑判断形式，即必须有"第三只眼"。

④ 四圣谛：苦集灭道之四谛，也为圣者所见之谛理。《涅槃经》十二曰，"苦集灭道，是名四圣谛。"谛，真理的意思。四谛即苦谛、集谛、灭谛、道谛。苦谛以为世俗世界的一切，本性都是"苦"。又有八苦。集谛指造成世间人生及其苦痛的原因，即佛教通常所谓的"业"与"惑"。灭谛指断灭世俗诸苦得以产生的一切原因，是佛教一切修行所要达到的目的。作为佛教的最高理想境界，也称"解脱"、"涅槃"。道谛指超脱"苦"、"集"的世界因果关系而达到出世间之"涅槃"寂静的一切理论修教和修习方法。即八正道等。

⑤ "他人"：现代禅学中，"他人"不完全独指己外之人，而是主观意识和客观现象的共同产物，即"他人"既独立于自我意识，又依赖于自我意识。

⑥ "爱"：传统禅学中指贪爱、爱欲。即"十二因缘"之一。现代禅学中有时指主体与自然、日常生活等的全身心的融合。

⑦ 事实：现代禅学中的一个重要概念。一般指事物本来的样子，或称自然而然的状态。

⑧ 媒介物：在现代禅学著作中，指逻辑的分析、说教。

⑨ 法华宗：佛教流派。说法不一，一般把主张真如(法性或佛性)为世

界本源者称为法性宗，而把分析法相论证万法唯识者称法相宗。如五代延寿《宗镜录》卷五："法相多说事相，法性唯谈理性。如法相宗，离第八识无眼等诸识；若法性宗，离如来藏（即真如）无有八识。"一般以大乘中观学派以及中国的三论宗为法性宗。

⑩ 菩提达磨：达摩意译"道法"。据《续高僧传》卷二十八、《景德传灯录》卷三载，为南天竺僧人。属婆罗门种姓，一说属刹帝利种姓，香至王第三子。南朝宋末航海到广州，又往北魏，在洛阳、嵩山等地游历并传禅学。后遇慧可，授《楞伽经》四卷。一说梁普通元年（520）或大通元年（527）到广州，武帝迎至建康（今南京），同年至北魏入嵩山少林寺，"面壁而坐，终日默然"，达九年，世称"壁观"。被称为"西天"（天竺）神宗第二十八祖和"东土"（中国）禅宗初祖。唐代宗赐谥"圆觉禅师"。

⑪ 临济：临济宗的创始人，死于公元八六七年。

⑫ 云门：云门宗的创始人，死于公元九九六年。

⑬ 文偃：云门的俗名。

⑭ 不合理：原为某些现代学者对禅的指责，后现代禅宗接受了这个概念，用以表示禅与以判断、分析为主导的观性世界的不相容性。

⑮ 超度：超，即脱缚；度，即逸出。佛教把生死轮回喻为苦海。超度即是渡人过生死海。现代禅学著述中一般指求道者摆脱客观外部世界的限制、束缚从而彻悟万有的真谛。

⑯ 摩诃般若波罗蜜多：佛教术语。旧称摩诃般若波罗蜜，新称摩诃般若波罗蜜多。《心经法藏疏》曰："般若是体，此云智慧。即神悟玄奥妙证真净也。波罗蜜多是用，此云到彼岸。即由此妙慧翻生死过尽至真空之际。即简不到彼岸之慧。故以为名。"

⑰ 安于贫困：只有在贫困中才会产生安宁。

⑱ 庞蕴：曾是儒门弟子。

⑲ 维摩诘：意译"净名"或"无垢称"，略称"维摩"。佛教菩萨名。《维

摩诘经》载，他是毗耶离(吠舍离)神通广大的大乘居士。

⑳ 沉思默想：禅的沉思默想与寂静主义或沉醉于恍惚迷离中，不是同一回事。

㉑ 拂子：印度最初的一种骗蚊子的东西。

㉒ 竹杖：一种竹杖，只几寸长。

㉓ 棍子：也是一种经过特别加工的杖。它表示“如人所愿或所想”的意思。

㉔ 超越诸佛诸祖：指智慧。

㉕ 二乘：佛教用语。谓引导教化众生达到解脱的两种方法、途径或教说。一般称声闻、缘觉为“二乘”。

㉖ 圆觉乘：“圆觉”直译为圆满的灵觉，实为如来藏、真如、佛性、一真法界的别名。说“十方众生，圆觉清净”，“本来成佛”，只因有“恩爱贪欲”和“妄念”，才流转生死。如能舍弃一切情欲，破除一切迷误，“于清静心，便得开悟”。

㉗ 菩萨乘：菩萨，也称菩提萨埵，意译“觉有情”，“道众生”，“道心众生”。《翻译名义集》卷一引僧肇释：“菩提，佛道名；萨埵，秦言大心众生。有大心入佛道，名菩提萨埵。”引智顗释：“用诸佛道，成就众生故，名菩提萨埵。”引法藏释：“菩提，此谓之觉，萨埵此曰众生。以智上求菩提，用悲下救众生。”意谓修持大乘六度，求无上菩提(觉悟)，利益众生，于未来成就佛果的修行者。菩萨的修行称“菩萨行”，其教法以达到佛果为目的，称“菩萨乘”。

㉘ 一指禅：术语。公案名。尽天尽地悉摄尽于一指头上之意。《景德传灯录》第十一卷《金华俱胝传》中，俱胝时为实际尼所勘破，愤慨不能措。偶以杭州天龙和尚到其庵。俱胝因问之。天龙时竖一指示之。俱胝即坐，大有所悟。于是常竖一指对学者参问，不别为提唱。当欲示寂，说，我得天龙一指禅，一生用不尽。

“无心”

一 慧能对这个问题的处理法

慧能与过去及同时代禅家明显的不同，是他“本来无一物”这句话。这句话是前面提及到的一首偈子中的一部分。原偈如下：

菩提本非树，

明镜亦非台。

本来无一物，

何处惹尘埃？

“本来无一物”是慧能最早说的一句话。它像炸弹一样投入神秀和神秀前辈们的教团中，并且使慧能的禅，在抄拂尘埃的禅定背景下很明显地表现出来了。神秀的看法并非不对，因为我们有充分理由认为神秀也即慧能的老师五祖弘忍大师，也具有同样的看法，只是不象神秀那样明白地表示出来。其

实，弘忍的看法可以有两种表达方式，既可以用神秀的方式，也可以用慧能的方式。弘忍是位伟大的禅师，他之后，又出现了许多成为当时精神领袖的重要禅师。从多种方面说，神秀和慧能两人是这许多禅师中较为显著的。由于两个人的看法不同，弘忍的教团从此就分裂了。神秀用神秀的方式解释弘忍的看法，慧能用慧能的方式解释弘忍的看法，由于慧能的解释更为适应中国人的思想和心理，所以慧能的看法压倒了神秀的看法。

弘忍本人的看法中有些可能接近于弘忍的看法，因弘忍似乎要他的弟子们时时"看心"。弘忍是达摩的后继者，当然相信那产生宇宙以及万殊现象而其本身却单纯无染有如乌云之后阳光一般明亮的心。"看住自己本心"就是使心不要被个人欲望的云雾所遮蔽，永远保持着清静明亮。但是，这个观点并没有把"心"①的观念及与万殊世界的关系明白地表示出来，很可能使这些观念发生混乱。

如果心本来清净无染，为何还要拂去它的尘埃呢？拂尘的功夫，就是"看住"的功夫，这难道不是禅学者应有的过程吗？凭"看住自己的心"来遏止这个产生过程，这不是干扰心吗？我们对心所要做的最合理而又最自然的事，是听其继续它的创造和观照活动。

弘忍要弟子们看住心，其意可能是要禅学者看住他们个别的心，不让个别的心障碍本来的心。但是，其中有一危险，禅学者所做的正好低触了无疑的说法。这是极具精微的一点，禅师们都应该确切地把握这一点，在实际的训练方法上也

应该把握这一点。禅师本人对自己应在弟子心中灌输什么，可能有相当确定的想法，但后者往往不能和老师一致。由于这个原因，在传授方法上，不仅应因人而异，也应因时而异。并且，在弟子们当中表现出的不同大过于两个使用不同方法的禅师之间的不同。

也许神秀比较喜欢教人拂心之尘的方法，而不喜欢听其自然的方法，然而后者也有其可能陷住学者的陷阱。因为，根本上它是空观的结果，也就是"本来无一物"这一观念的结果。

慧能说"本来无一物"这句话时，我们发现了他禅学的主旨，认识了他与过去及同时代人之间的不同之处。这个主旨过去从来没有发现过。当后继禅师们指出这个本来心现于每一个别心中并指出它的绝对清净性时，这"现于"和清净的观念，总会使人认为有一个别心体存在，不管这心体如何灵妙清静，结果是要我们从一堆障碍物中去发掘这个心体。另一方面，慧能的"无一物"观念又可能使人落入无底深渊，这无疑会产生一种彻底孤寂的感觉。般若波罗蜜多哲学，也就是慧能的哲学，往往有这种结果。所以，如果想了解这个哲学，就必须对空性之道具有深厚的宗教上的智理灵情力。当我们看到慧能因听人诵《金刚经》②而有所悟时，立刻就知道他的立足点在什么地方。

直到慧能时代，一般流行的观念都认为万物皆具的佛性③，在本质上是完全清净无染的。所以，修行者所要做的只是显示他本来清净的自性即佛性。但是，我以前说过，在实践的时候，容易使修行者扫拂心镜，在心镜中看到自己本来清净

心的影子。这可以说是静定。但平静地反照或观想本心的清净，对生命具有一种扼杀的效果，慧能极力反对这种禅定。

《坛经》④和《坛经》以后的其他禅学著作中，常出现"看净"这一名词，它的意义是"看住清净性"，这一实践方法是要遭人谴责的。所谓"看住清净性"就是寂静论者对人自性的观想。若"本来清净"这一观念产生于这种禅定之中，就不能真正了解禅的意义。神秀的思想，极其明显地带有强烈的寂静论或反照色彩。所以，慧能说"本来无一物"这句话时，完全是他独创的，虽然这句话最后是归于般若波罗蜜多的。这确实是禅定功夫中的一种革命，因为它建立了真正属于佛家的东西，并同时保留了达摩的真正精神。

现在，慧能和他信从者用新名词"见性"代替"看净"。见性之意乃"见到心的本性。""看"和"见"都与视觉有关，但"看"含有手和眼，是看一个独立于看者之外的对象，所看与能看是彼此独立的。"见"与之不同，"见"表示纯粹"见"的活动。当它和性即本性或本心连在一起时，便是见到万物的究竟本性而不是看。"见"不是反照对象好像见者与此毫无关系。相反，"见"使见者与被见者合为一体，不仅同一，而且自觉，说得再确切一些，是自觉自身活动的。"见"是一种主动的活动，含有自性的动的观念，也就是说，含有本心的动的观念。因此，慧能在"看"和"见"之间所作的区别，可以看成禅学史上的革命。

所以，"本来无一物"这句话，最后消除了清净这一观念所带来的错误。实际上，清净指空，它否定一切性质，是绝对空无状态，可能它总会产生一个独立于"看者"之外的东西。把

"看"和它用在一起的这一事实，表示确实犯有这种错误。当"本来无一物"这一观念代替"本心自性清净无染"的观念时，一个人所有逻辑上和心理上的根基，都从他脚底一扫而空，现在他无处立足了。这正是每一诚心学佛者在能真正了解本心之前所必须体验的。"见"是他无所依凭的结果。因此，在某种方式上说，慧能是中国禅的始祖。

当然，当他论说"净心"、"自性本来清净无染"、"乌云蔽日"等观念的时候，也使用那些表示旧式禅定的名词，然而，他全书中充溢着对寂静论者禅定的呵斥："若空心静坐，即著无记空"；还说："又有迷人，空心静坐，百无所思，自称力大。"慧能劝告我们："此门坐禅，无不著心，亦不著净，亦不是不动。""起心著净，却生净妄。……净无形相，却立净相，言是功夫，障自本性，却被净缚。"从这些话中，我们可知慧能要求我们何处去寻求究竟解脱。

有多少执著，就有多少束缚。当我们著净时，便为净立相，便为净所缚。由于这个理由，当我们著空或住于空时，便为空所缚。当我们住于禅定时，便为禅定所缚。不论这些精神活动的功德多么伟大，它们必然会把人导向一种束缚状态。这里没有解脱可得。因此，我们可以说，整个参禅训练只是想使我们完全脱离一切束缚桎梏，即使我们说到"见人本性"时，如果我们以为在"见"中特别建立了某种东西的话，这种"见"也会具有束缚的结果，也就是说，如果这种"见"是一种特殊的心境，则这种见也会具有束缚的结果。因为这就是"系缚"。

神会问Teng："要怎样才能见你的本性？"

Teng答道："首先，必须盘腿静坐以行禅定。当你完全学会了禅定功夫时，般若就从其中产生出来，透过般若慧，何可以见到你的本性。"

神会问："当一个人行禅定时，这是不是一种特别发明的心智活动？"

Teng答道："是的。"

神会又问："如果这样的话，这种特别发明的心智活动便是一种有限意识的活动，如何能够使人见到自己的本性呢？"

Teng答道："因此，我们必须行禅定。如果不行禅定人如何能够见到自己的本性呢？"

神会接着说："这种禅定功夫的作用，究竟是由一种错误的见道方式使然的。如果这是实际的情形，那么，这种性质的功夫就永不会产生真正的禅定。"

Teng解释道："我所谓在禅定功夫中得到禅定是这样的：当达到禅定时，自然内外皆明；而由于内外皆明，便见清净；而由于人心清净，便是见到人的本性。"

对此，神会更进一步地说："当我们说见到人的本性时，并不是指这个具有内外的本性。如果你说内外产生明⑤，这是见到妄心⑥。如何能真正见到人的自性呢？经中有云：如果你在修习一切三昧，这是动而不是坐定。当心接触外境时，心驰向外，怎能说是禅定呢？如果这种禅定是真正禅定的话，维摩诘就不会呵斥舍利弗于林中静坐了。"

这些批判的对答中，神会抛弃了Teng以及其信从者的看法。在他们的看法中，仍有执着的痕迹，也就是仍建立某种心

境而作为究竟解脱的痕迹。只要"见"是一种可见的东西，就不是真正的"见"；只有"见"是"非见"时，也就是只有"见"不是一种见到确定心境的特殊活动时，才是"见到人的自性"。用矛盾的话来说，当"见"为"非见"时，才能真正的"见"；当"听"为"非听"时，才有真正的听。这是般若波罗蜜多的直观真理。

这样，当见自性而不涉及一种逻辑上或对待关系上可以解释为某种东西的特殊心境时，禅师们便用一些否定性的名词来表示它而称它为"无念"⑦或"无心"。当它是无念或无心时，"见"才是真正的"见"。"无心"或"无念"的观念，我想在其它的地方分析，这里，我只进一步地讨论"清净"⑧、"明"和"自性"等观念，从而了解早期中国禅学史上最伟大禅师之一，也就是慧能的思想。我再一次引用神会语录中的一段话，从中可以发现慧能这位最有辩才的弟子对这些看法有相当清楚的说明。

Chang—Yen 王问神会："你常说'无念'，并且要人习于无念。不知道是否有一种相应于'无念'观念的实体？"

神会答道："我不会说无念是实体，也不会说无念不是实体。"

王问："为什么？"

神会说："因为，如果我说它是实有，可是在一段人所谓实有的意义上看，它是非有；如果我说它是非有，可是在一般人所谓非有的意义上看，它又不是非有。所以，无念既不是实有也不是非有。"

王问："那么，你怎样称呼它呢？"

神会答道："没有任何名称。因此，我说无念是不可以用语言论说的。我们所以要谈论它的理由，是因为有人提出关于它的许多问题如果没有人提出关于它的各种问题，就不会有任何论说。它好像一块明镜。如果没有东西在它面前出现，里面就看不到任何东西。当你说你在里面看到某些东西时，这是因为有东西面对着它。"

王问："当镜子没有东西可照时，镜子的明亮是不是也失去了它的意义？"

神会答道："当我谈论被现的对象及其明亮时，事实是这样的，即这个明亮是永远属于镜子本性的东西，并不涉及镜前对象的出没。"

王问："你说它没有形相，它不可以用语言来论说，实有和非有的观念不能适用于它，那么，你为什么谈到明亮呢？它是一种什么样的明亮呢？"

神会答道："我们谈到明亮，因为镜子是光亮的，而其自性是明亮。因为现于万物的心是清净的，所以其中有般若之光，这般若之光照遍世界。"

王问："这就是这样，又在什么时候得到它呢？"

神会答道："只见无。"

王说："即使是无，也是见某种东西。"

神会便说："虽然是见，但不应称它为东西。"

王又问："如果不应称它为东西，如何能有'见'呢？"

神会答道："见无——这是真见和恒见。"

二　慧能的无心说

慧能在禅悟方面最早宣示的一句话是“本来无一物”，然后是“见自性”。由于无一物，自性所以就是无。因此，“见自性”就是“见无”，这是神会的意思。这个“见”就是般若的光芒普照万殊世界。这样，般若就成了《坛经》中讨论的主要问题之一。这也是禅学思想脱离达摩以后传统路线的地方。

初期的禅学史上，主要的兴趣所在是关于佛性或自性，也就是万物都具有的和绝对清静的。这是涅槃的道旨。自达摩后，所有的学禅者都深信这一点。慧能也不例外，甚至他在参拜五祖弘忍大师前就极熟悉这一点，因为他坚认不分种族人人皆具佛性的相同性。最早记录慧能身世的一部传记中，说他听一位姓林的朋友作尼姑的姐妹诵《涅槃经》。如果慧能只学《金刚经》，就不可能像《坛经》中所描写的那样与五祖弘忍谈话。他所引述的佛性毫无疑问都来自《涅槃经》。有了这种认识以及与弘忍所学的东西，他就能够论说自性本来清净和见道为了解禅学思想的根本。弘忍的思想中，般若观念没有像这位学生思想中那么强调性地表示出来。对慧能来说，般若问题，尤其是般若与禅定的关系，是无所不包的。

般若是佛家三种修行方法，即戒定慧三学中最主要的一种。戒是遵守佛为弟子们精神福益所订立的一切戒律。定是训练自己内心的安定，如果不用定来控制我们的内心，仅仅机械地遵守行为的规范，毫无用处。事实上，后者真正的意旨也

是求内心的安定。智慧或般若是透入我们本性的力量，也是因此而直觉到的道的本身。更不用说所有三学⑨都是诚心学佛者所需要的。佛后，三学却慢慢分裂成三个个别的参学项目。遵守佛所定戒律的成为律师；修习禅定的专心于各种三昧⑩，甚至获得某种超自然的能力，诸如千里眼、测心术、精神感应、可知过去等等；求般若的人则变成了哲学家。这种对三学的片面参学使学佛者乖离佛学生活的正轨，尤其在禅定和般若方面是这样的。

般若与禅定的这种分裂，随时间的推移而更加可怕。般若渐渐被视为动的见道。当初，这种分裂并没有恶见，但禅定变成扼杀生命的活动，把心放置在无感觉的状态并使禅行者成为社会上没有价值的人。而一旦般若独立，也就失去了它的奥妙，因为它变得与涉及概念及概念分析的理智特征相同了。这样就产生了一个问题：禅定的般若是否是两个分立的观念，对二者的寻求，是否要分别进行。在慧能的时代，神秀和他的弟子们强调分立观念，其结果，是产生了神秀拂扫心上尘埃的禅定观。可以说，神秀以禅定为主，般若次之。慧能恰恰相反，慧能认为禅定而没有般若，会造成大错，但如果真有般若，禅定就会随之而来。据此，禅定就是般若，般若就是禅定，如果不能把握二者之间的这种关系，就得不到解脱。

慧能第一次谈禅定时有如下看法："此门坐禅，无不着心，亦不着净，亦不是不动。……何名坐禅？此法门中，无障碍外于一切善恶境界，心念不起，名为坐。内见自性不动，名为禅。……外离相为禅，内不乱为定。

"外若着相，内心即乱，外若离相，心即不乱。本性自净自定；只为见境思想即乱。若见诸境心不乱者，是真定也……《净名经》云：即时豁然，还得本心。《菩萨戒经》云：我本性元自清净。善知识，于念念中，自见本性清净；自修自行，自成佛道。"

这段话可知慧能对禅定的看法，与他的多数前辈尤其是具有小乘⑪倾向的人所奉行的传统禅定完全不同。他对禅定的看法是提倡大乘教义者尤其是维摩诘、须菩提、文殊师利以及其他伟大大乘⑫人物所持的看法。

慧能对禅定的看法，可以从下面一个学生所讲的故事中，得到更完全的证明：

"开元十一年（公元七二三年）有一位潭州禅师名叫智隍，曾在五祖弘忍大师门下参学。后归长沙庐山寺，致力于坐禅，常时入定。他的声名远播。

"当时，另有一位禅师，名叫 Tai Yung 。他到曹溪大师门下参学三十年。大师常对他说：'你的根器可弘我宗。'最后 Tai Yung离开曹溪北迫。在路上经过智隍所居的地方，便造访智隍说："闻尊者常时入定，当你入定时，有心入呢，还是无心入呢？若有心人，一切有情含识之流，也可以像你一样的得定。若无心人，则一切无情草木瓦石也能入定。"

智隍回答说："当我入定时，不见有有无之心。"

Tai Yung 便说："如果你不见有有无之心，即是常定，既为常定，何有出入。"

智隍无话可答，便问："你说你从能大师处来。能大师教

了你什么?"

Tai Yung回答说:"据我师所说,不定,不乱,不坐,不禅——此乃如来禅。五阴本空,六尘非有。不静不明,非有非空;不住中道;不作,无所得,然而自在无疑;佛性无所不包。"

听了这段话,智隍立刻大悟,他叹息着说:"这三十年我是白坐⑬了!"

为了能清楚地了解上述故事的意义,再从《曹溪大师生平》中另引一段话。唐朝中宗皇帝听说慧能的成就,派遣内侍薛简驰诏迎请,但是慧能上表辞疾。于是,薛简要求慧能说法,他说:"京城禅德皆云,欲得会道,必须坐禅习定,若不因禅定而得解脱者,未之有也。"

慧能答道:"道由心悟,岂在坐也。经云:若言如来若坐若卧,是行邪道。何故?因如来无所从来,故称为如来⑭。无所从来是生,亦无所去是灭,无生无灭,是如来清净禅。见诸法空寂,是如来清净坐,……究竟无所得亦无所证,何况坐耶!"

慧能接下去说:"若以相待之见看诸法,便无解脱可得。明对暗,烦恼对觉悟,除非以般若照破对待,便不能了解大乘之义。若立于任何一端而不能把握佛性一如,便是外道。佛性不增不减,处佛而不增,处凡夫而不减。任烦恼不染;住禅定不净。不断不常;不来不去;不在中间也不在两端;不生不灭。常住不迁。因其从来不生,所以亦从来不灭。并非以生代灭,而是佛性超越生灭。主要是莫思一切善恶,只要让心自然活动而发挥其无尽作用,这便是与清净心体相合之道。"

现在我们知道了，慧能对禅定的看法，并非两乘信从者向来所持的看法。他的禅定不是定心的方法，因此，它的内在本质，清静无染，可以脱离它的牢笼。他的禅定不是用对待方式看本心的结果。如欲去暗得明，就是对待之见，永远不能使禅学修行者正确地了解心。要消除这种区别，也非正确的了解。故此慧能坚持认为禅定和般若的同一性，因为，如果使般若脱离了禅定或禅定脱离了般若，两者就都失去了应有的价值。片面的禅定确实能够导致寂灭，禅定和佛教史上，处处是这种例子。因此，我们不能离开般若讨论慧能的禅定。

编辑《坛经》的人的动机，显然想把慧能的般若解释成他著作的主要目的，并把它和传统的了解加以区别。《坛经》敦煌出土本的标名，非常明显地表现了这一动机。敦煌本的标名是："南宗顿教最上大乘摩诘般若波罗蜜经"。接下的副标题是："六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经"。因为这些名称都靠得住，我们难说哪个名称是主要的名称。不过，经中有很多慧能解说般若或般若波罗蜜的地方，而且，这个观点属于最上大乘和南宗并关涉慧能以后成为一切禅宗派别意旨之特色的悟法门。

在这些名称之后，开宗明义，慧能第一次说法的题目，就是《摩诃般若波罗蜜法》。事实上，慧能开始说法的时候就劝告大家："善知识，净心念《摩诃般若波罗蜜法》。"据经文所述，慧能自净心神，过了很久才开始说话。当我怀疑他以前对《涅槃经》的认识时，他在这次说法的开始，立刻提到一个事实，即他参拜弘忍以前，曾听人诵《金刚经》。《金刚经》乃禅家的权

威经典，也属于般书部的许多经典之一。在《金刚经》里，般若观解释得最为简明。无疑，慧能开始就与般若波罗蜜有不解之缘。

即使是教慧能学佛法的弘忍，也曾特别地提到般若。虽然我们不知道弘忍是否也像慧能那样热烈维持般若观，至少《坛经》的编辑这样看他。因为弘忍曾对门人说："……你们都回到自己的住处去，应从自己的内心去发明智慧，并将你们在本心中所证悟的般若本性写成偈子，让我看看。"这话在慧能之先。弘忍所说的，可能不止于此，但这里所说的，至少对慧能的影响是最深的，也是通过慧能而对慧能著作的编辑者的影响是最深的。另一点也极有意义，五祖本来打算请卢供奉在神秀写偈的墙上画《楞伽经》变相，后来当他表示要保存神秀的偈子时，也提到《金刚经》。

事实上，般若观与空性密切相关，空性乃大乘佛法中最基本的观念之一——如从大乘哲学中除去空性观，大乘佛法便没有任何意义了。小乘佛法也说诸法空性，但其空性不像大乘佛法空性那样深入我们的知识结构，可以说，小乘和大乘这两个关于空性的观念属于不同的层次。当空性观被提升到一个更高的层次时，大乘佛法的历史便开始了。了解这点，首先需要般若，因此，在大乘佛法中，般若与空性相提并论。般若不再只是应付相待物的知，而是人心所具有的最高层次的知，因为它是构成诸法究竟要素的火花。

"性"这一名词，在中国哲学中大都代表最后的要素，或表示一物之中除去其偶然因素之后的东西。也许会有人问何为

构成一物的偶然性因素，何为构成一物的根本因素，我不想在这里加以讨论，因为我所讨论的不是中国哲学而是《坛经》。现在，我们不妨假定有一种称为"性"的东西，这是构成一物或一人的究竟因素，但是，我们不要把它当作像除去外壳的核仁或死后脱离躯体的灵魂之类的东西。性指一种不可缺少的东西。正如它的构成形式所表示的，它是我们"内在的心"。用一种比喻来说，它是一种生力。

慧能对性的解释如下："心是地，性是王，王居心地上。性在王在，性去王无；性在身心存，性去身心坏。佛向性中作，莫向身外求。……"

慧能用这段话使我们更加清楚地了解到他所谓的性是什么，是支配我们整个生命的力量，是生命活力的原理。不仅是肉体生命的力量原理，也是精神生命的活力原理。由于性现于其中，所以肉体和最高意义下的心灵都存在。性不在则一切都死亡。但是，这并非性是身心之外，进入身心使身心活动而死亡时便脱离身心的东西。这个奥妙的性在逻辑上并不是必然先天存在的东西，是能够经验到的现实之物。慧能称它为自性。《坛经》中则一直这样称呼。

换一种别的表示方式，自性即自知，它不仅是一种存在的东西，而且是一种知的活动。由于它的自知，所以它存在。知即存在，存在也即知。这就是慧能下面一段话的意义："故知本性自有般若之智，自用智慧。常观照故，不假文字。"慧能说到般若之智，好像它是从自性中产生出来的，这是由于当时流行的思想方式造成的，常使我们陷入困境，产生自性和般若对

待观，这是完全违背慧能的禅学思想的。因此，我们一定要注意，解释《坛经》时，不要误解自性和般若的关系。

不论这关系是什么，我们现在必须看一下般若，我们要通过禅定来看般若。般若的大乘意义，刚才已说明了，我想对自性和般若方面说几句话。大乘哲学中，学者们用体、相、用三个概念说明体用关系。这三个概念最早出现在《大乘起信论》中，《大乘起信论》通常被认为是马鸣写的。体相当于实体，相相当于现象，用相当于功用。例如，苹果是带有红色的圆形物；这是它的相，它以这个相呈现在人们的感官之前。相属于感官即现象世界。它的功用则包括它的作用、价值、效用、功用等。最后，苹果之体即构成苹果所以为苹果的东西。如果没有这个体，苹果则不存在了。如果没有这个体，苹果便不是苹果，甚至它所有的现象和作用也是不存在的。要成为一个真正的物，须说明体、相、用三个概念。

现在，将这三个概念用到所要讨论的对象上面，我们可以说，自性是体，般若是用，可是缺少相当于相的东西。因我们讨论的东西并不属于形相世界。慧能曾说，有一种佛性构成成佛的原因，而这佛性是万物皆具的，是构成它们的自性的。学禅的目的就是认识这个自性，摆脱迷妄，即摆脱烦恼。这种认识有可能吗？人怎样能够获得这种认识呢？它之所以可能，乃因为自性即自知。体而无用便不是体，体就是用。成就自己就是认识自己。通过它的自用，它的体便表现出来了，用慧能的名词来说，这个用就是"见自性"。例如，除非我们用手摘花献佛，不然手就不是手，就不存在；同样，如果我们不用自己

的足，不用足来走路、过桥、涉水、爬山，足就不是足，就不存在。所以，自慧能后，禅家充分发挥这一用的哲学。因此，提问的人便挨耳光，受脚踢，遭打击或痛骂，稀里糊涂，也使无知的旁观者莫名其妙。虽然慧能似乎避免实际应用这一用的哲学，但前面所说的那种对学禅者的粗野方式，却是从慧能开始的。

我们说"见你的自性"时，"见"很容易被当成纯粹的知觉、纯粹的认识、纯粹对自性的反对，这自性是清净无染的，而这清静无染在万物和诸佛中都是一样的，神秀和他的信从者无疑采用了这一观点。但是，事实上的"见"是一种活动，是人类悟性方面一种革命性的行动，因为悟性的功用原来总是被认为以逻辑的方式分析观念。尤其从慧能所说的意义上看，"见"决非一种消极性的看的行动，决非一种从观想自性清净而来的单纯知识，他认为"见"即自性，毫无保留地把自身和它的功用显示出来。这里，我们看到了重视禅定的北宗和重视般若的南宗之间的鸿沟了。

神秀的北宗比较重视自性的体的方面，并教它的信从者专心于净心，这样可以从中看到清净无染的自性反照。他们显然忘记了自性并不是一种可以像山影在平静湖面上反映出来那样在我们心中反映出来的体。自性中没有这种体，因为体就是用，用之外并没有体。这个用指体在自身自见自身。神秀完全不了解自性的这种自见或般若的一面。相反，慧能则强调我们能够认识自性的这个般若的一面。

在关于自性即佛性方面，慧能和神秀之间的基本不同，使他们在禅定方面分道扬镳，也就是说，使他们对坐禅有了完全

不同的看法。下面是神秀所写的偈子：

身是菩提树，

心如明镜台；

时时勤拂拭，

莫使有尘埃。

这种拂扫心上尘埃的坐禅方法，除了定心外，不容易更进一步，却容易停在静观阶段。这是慧能所谓的“看净”。这种坐禅方法充其量只能达到忘形，忘我，一种暂时的心念中断，其中没有“见”，没有自知，没有活泼泼的把握自性，没有自发的作用，没有见性。所以，这种坐禅法乃做茧自缚，是一种障碍解脱之道的人为造作。这就不奇怪慧能和他的信从者要攻击净宗。

寂静的，拂扫尘埃的和看净的坐禅方式，也许是弘忍所教参禅方式的一面。因慧能没有受过学问的熏陶，也没有受到以概念方式面对生命这种方法的熏陶，很可能了解禅的真正精神，所以他能正确了解寂静论的危险，他用一切方法提醒他的信从者避免它。但是，弘忍的多数弟子多少都倾向寂静观作为正统的坐禅方法。马祖道一参见南岳怀让前，也是一位实行静坐以求见到自性空寂的人。他年轻的时候曾在弘忍的一个弟子门下学禅。就是他来到怀让那里时，还是继续着他过去的坐禅方法。因此，这便产生了他与慧能最伟大的弟子之一，也就是怀让之间的谈话。

怀让看到马祖天天专心不懈地从事坐禅，问：“请问你学坐禅，是为了什么？”

马祖答道："想成佛。"

听了这话，怀让拿了一块砖头来磨。马祖问："请问你磨砖做什么？"

怀让答道："我想磨砖作镜。"

马祖说："磨砖怎能作镜？"

怀让立刻反驳道："你坐禅岂能成佛？"

马祖问："要怎样才能成佛呢？"

怀让答道："这就像牛拉车子，车子不动时，请问你是打车子呢，还是打牛呢？"

马祖无言以对。

另有一次，怀让问："你是想学坐禅，还是想成佛呢？如果想学坐禅，但禅并不在乎坐卧。如果想坐禅成佛，但佛并没有一定的形相。法是无住的，你不能对此有任何取舍执着。如果你想坐禅以成佛，就等于扼杀了佛。如果你执着于坐相，便永不能见大道。"

听了这番话，马祖感到像饮了醍醐一样，他向怀让礼拜，问："要如何用心，才能达到无相三昧？"

怀让答道："你学心地法门，就像播种子，而我讲解法要，就像天降雨露。只要因缘和合，便可以见道。"

马祖又问："道无形相，怎能看见呢？"

怀让答道"你内在的法眼能够看见道。因此也能见无相三昧。"

马祖接着问："道有成坏吗？"

怀让答道："如果以成坏聚散的观念去看道，便永不能见

道。”

某种意义上说，中国禅可以认为实际上是从马祖和他同时的石头希迁开始的，他们两个人都是慧能嫡传法裔。但是，在马祖确立禅前，他还受拂扫尘埃和看净的禅定方式的影响，极专心于坐禅。那时，他根本不知道自见的坐禅方式，也不知道自性就是自见，甚至也根本不知道正在用中的“见”之外，并没有别的东西，他也极本不知道体、见、用都是同义词，相互可以替换。所以，禅定一定要带有般若眼，而两者是一而二二而一的，并非两个独立的概念。

我们再回到慧能。我们已经知道他为何强调般若的重要性了，也知道他为何把禅定和般若看成一体了。他在《坛经》中一开始就说，以般若见自性，而般若是无论凡圣人人都具的。他采用传统的方法来表达自己的看法，因他并非原创的哲学家。由上推想，当自性自见时，便见到自己的体，而这个“见”被般若所代替。但是，由于般若是自性自见时的另一名称，所以，自性之外并无般若。“见”也被称为认识或了解，确切点说，是被称为悟。悟含有“心”和“我的”两个意义，就是“我心”，意指“我心中感觉到”或“我心中体验到”。

如果从静的或本体的观点看自性即般若，就是禅定。般若二字有点认识论的意义。现在，慧能说般若和禅定是一体的。《坛经》中说：“善知识，我此法门以定慧为本。大众勿迷，言定慧别。定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧；即定之时慧在定。若识此义，即是定慧等学。诸学道人，莫言先定发慧，先慧发定，各别。作此见者，法有二相；

口说善语，心中不善。空有空慧，定慧不等。若心口俱善，内外一种，定慧即等⑮。”

慧能再进一步用灯和光的比喻说明禅定和般若的一体性：“犹如灯光。有灯即光；无灯即暗。灯是光之体，光是灯之用。名虽有二，体本同一。此定慧法亦复如是。”

禅学思想家极喜欢用灯与光的比喻。作者在北京图书馆中发现的神会说法记录中，知道神会也常用这一比喻。他的语录中，对禅定和般若一体的看法，他的观点是在答复提问者的回答中表示出来的：“在心念不起和空性及无住流行时，我们说，就定本身来看，定是慧之体，与慧没有分别，定就是慧；并且，就慧本身来看，慧是定之用，与定没有分别，慧就是定。当我们要就定的本身来看时，便没有定；当我们要就慧的本身来看时，便没有慧。为什么呢？因为自性即真如，而这本身就是所谓定慧一体的意义。”

慧能和神会在这方面的观点是一致的。但是，因为过于抽象，因而不能被一般人所接受，所以，我们发现很难把握它的真正意义。神会下面的话，则较为容易地使人接受。

王维是个极好佛法的政府大吏，当他知道神会和神秀弟子 Hui-cheng 对禅宗和般若的观点有所不同时，问神会：“为什么会有这种不同呢？”

神会答道：“这个不同是由于 Hui-cheng 认为必须先行禅定，只有在禅定有所成时才会引发般若。但是我的看法却与此不同，例如我与你的谈话中，有定亦有慧，定慧一体。据《涅槃经》所说，若定多而慧少，便助长迷；若慧多而定少，便助长

邪见；但是当定慧一体时，便见佛性。因此，我说我们不可能一致。”

王维又问：“什么时候可以说是定慧一体呢？”

神会答道：“我们说到定，但关于它的体，其中却一无所得。当我们了解这个体不可得，常时不动而静，却以无法估量的方式神奇地发挥作用时，便是说到慧。这里，我们便看到定慧是一体的。”

慧能和神会都强调慧眼的重要性，慧眼转向自己，便见到自性的奥妙。这里便得到了不能得到的东西，知觉了永久的平静，而慧也与各种不同功用的空同一了。所以，当神会与王维谈话时，神会说谈话中有定和慧，这谈话的本身就是定慧。他的意思是慧即定，定即慧。如果我们说只有在静坐中才有定，只有完全把握静坐的禅定才会引发慧时，便把慧与定完全分割了。这是学禅者常憎恶的二法。无论动或不动，说或不说，其中必有定，这是常定。并且，体即见而见即动，没有见和动，就没有体，就没有自性。只有同时为慧时，定才是定。下面是从马祖弟子大珠慧海语录中引出的一段对话：

问：“无言无说时是定；但有言有说时，能不能称为定呢？”

答：“当我说定时，与说或不说毫无关系，我的定是常定。为什么呢？因为定常在用中。即使在使用言语，继续言说或以分别心作推理活动时，其中也有定；因为一定都是定。

“若那彻底了解诸法空性的心面对诸相时，便立刻悟其空性。对这种心来说，空性常在，不论是否面对诸相，是否言说性，是否起分别念。这适用于一切属于见闻记忆和一般意识

的东西。为什么如此呢？因为诸法自性皆空，我们到处都发现这个空性。由于一切皆空，所以便不会有执著；而由于不执著，便同时有定慧之用。菩萨常知如何用空，因此便得究竟。所以说定慧一体便是解脱。”

这里以最正确的方式断言定与静坐没有任何关系，并非像外道所想的，也不像慧能以后神秀和北宗所主张的。定不是寂静，也不是安静，相反，它是活动，是行动，是见、闻、思维、记忆、可以说，不行禅定的地方便得定，定就是慧，慧就是定，定慧一体，这是慧能以后所有禅师经常强调的主旨。

大珠慧海接着说：“现在让我举个例子向你们说明，这样便可以消除你们疑虑，便可以获得新的感觉。这好像照物的明镜，当镜子照物时，镜子的明亮受到影响吗？不受影响。那么不照物时，受影响吗？也不受影响。为什么呢？因为明镜的用不受情识影响，因此它的反映自在无疑。不管它是否照物，它的明亮毫无改变。为什么呢？因为凡不受情识影响的，在各种情况下都不会改变。

“再者，这像普照大地的太阳，阳光有任何改变吗？没有。当其不照世界时又如何呢？也没有改变。为什么呢？因为不受情识影响，因而不论它照物不照物，没有情识的阳光永远不会改变。

“这照物的光是慧，而这不可改变性是定。菩萨用定慧的一体，因而得觉悟，所以说用定慧的一体即是解脱。现在让我再说一句话，摆脱情识即无烦恼却非无高望（两者都不受存在对待概念的影响）。”

在所有的佛家哲学中，事实上，逻辑和心理名词之间没有任何区别，因此极易由此变彼。用生命的观点来看，这种区别是不能存在的，因为这其中的逻辑便是心理，心理便是逻辑。因而，大珠慧海的心理，对神会便成为逻辑，而他们所指的却是一种领悟。神会语录中有一段话："明镜高悬，明照万物，万物都在其中反映出来。禅师们常常以为这个现象最奇妙。但是就我宗而论，不应视为奇妙。为什么呢？对此明镜来说，其明达于万物，如果万物不在其中反映出来，这才是最奇妙的事情。为什么呢？因为如来以分别智分别诸法。如果他有分别心，你想他能分别诸法吗？"

"分别"是梵语 vikalpa 的中文译法，梵语 vikalpa 是各种经论中所用的重要佛家名词。中文字的最初意义乃"用刀分割"，与梵语的语根 viklp 正好相吻。所以，"分别"二字指分析的知识，也就是我们日常世俗交谈和高度思维中所用的对待和零碎散漫的理解。因为思维的本质是分析，也即分别；分割之刀愈锐，其产生的思想也愈精细。但是，根据佛家的思想方式，确切地说，根据佛家的体验，这种分别力是基于分别智的。此乃人类悟性中最为根本的东西，而正因这一东西，我们才能见到人人皆具的自性即佛性。的确，如上面所强调的，自性就是慧(般若)。而这种无分别智乃是"不受情识影响的"，这是大珠慧海描述心镜时所用的名词。

因此，"无分别智"，"不受情识影响"，"本来无一物"，所有这些话都指出同一个源头，也就是禅悟的本源。

现在的问题是，人心怎样才能从分别达到无分别，从情识

达到无情识，从有达到无，从对待性达到空性，从万物达到无内容的镜性或自性，换一句佛家的话来说，怎样才能从迷达到悟呢？这种转变怎样才可能呢？这种问题不仅在佛家是一个极大的奥妙，就是在所有的宗教和哲学中，也都是一个极大的奥妙。只要人心所思维的这个世界是一个充满着对立者的世界，我们就不可能摆脱它而进入一切对立者消失不见的空性世界。扫除万物的杂多以见心镜的本性是绝对不可能的事。然而，所有学佛者都想达到这个目的。

用哲学的观点来说，提出这个问题的方式不太恰当。这里并非指扫除杂多的万物，也不指从分别转变到无分别，同时也不是指从对待性转变到空性等等。只要我们接受这种扫除的方法，就说明我们承认；当我们完成了这种扫除时，镜子就显示它原来的明亮。因而，这一方法一直持续着，只是事实上扫除的本身是镜子本来明亮的作用。所谓"本来"与时间无关，不是说镜子最初清净无染，现在不再清净无染因而要进行扫除以便恢复它本来的明亮。镜子的明亮常在，即使它的表面蒙上了尘埃不再照物的时候，它的明亮也是常在的。其明亮并非一种要给以恢复的东西；不是一种扫除之后才出现的东西，明亮从来就不曾离开过镜子。当《坛经》和其他佛学著作说人人所具的佛性，无论凡圣都是一样的时候，其所指的正是这个意思。

成道并不会有从错误到真理，从无知到觉悟，从迷到悟的一种活动过程，因而禅师们都说，我们不能认为有什么觉悟可以得。如果你说自己有所得，便说明你已经入了邪道。所以，

无所得便是得；无言便为雷鸣；无知便是觉悟；净行的圣徒下地狱而犯戒的比丘得涅槃；拂拭便是著尘埃。所有这些矛盾的话语，充溢着禅家的文献。唯否定从分别到无分别，从情识到无情识等连续活动。

连续活动的观念不能解释两个事实。第一，活动过程止于本来明亮的镜子，并不想更进一步无限地继续下去。第二，镜子的清净性被外物污染，也就是说，一物过去，另一绝对相反的物又用。换一种方式说，我们需要绝对的否定，但是，如果是连续的过程时，有可能吗？这就是为什么慧能坚决反对他敌对者所持的观点的理由。他不同意神秀的渐悟说。所有持连续活动观的人都属于后者，而慧能则是顿悟派的拥护者。根据慧能一派的看法，从迷到悟的转变是突然的，不是渐进、连续的。

所谓"觉悟的过程乃突然的"这句话，表明佛家的领悟里有一种逻辑和心理上的跃进。所谓逻辑上的跃进是指日常的推理过程停止了，而平常被视为不合理的东西则被视为完全自然的。所谓心理上的跃进是指越过意识的界线而进入无念。值得提示的是，这种无念并非无意识。这一过程是不连续的，突进的，根本不可能计虑的，这就是"见自性"。因此，慧能说了下面的一段话：

"善知识，我于忍和尚处，一闻言下便悟，顿见真如本性。是以将此教法流行，令学道者顿悟菩提，各自观心，自见本性。……三世诸佛，十二部经，在人性中，本自具有……自心内有知识自悟。若起邪迷，妄念颠倒，外善知识虽有教授，救不

可得。若起正真般若观照，一刹那⑯间，妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地。善知识，智慧观照，内外明彻，识自本心，若识本心，即是解脱。即得解脱，即是般若三昧。悟般若三昧，即是无念。”

因此，顿悟教义是慧能南宗的根本。我们应该记住，这种顿悟性或者跃进，不仅是心理上的，也是论理上的。

般若实际上是一个论理上的名词，表示这种特殊识知过程即“顿见”或“立见”，并不遵循一般的逻辑法则。因为，当般若运行时，我们突然奇迹似地发现自己面对空性，面对诸法空性。这并非推理的结果，面是推理作用无效，心理上意志力量完全耗尽时所产生的。

般若之用和我们可能想象的一切世俗事物相抵触，这完全属于一种不同于日常生活的生活。但是，这并非说般若是一种与生活和思想毫无关系的东西，也不是说般若是一种由于奇迹从某一未知也不可知的根源而来的东西。如果真的这样，般若对我们就没有什么意义，我们也不可能得到解脱。般若的作用确是不连续的，是破坏逻辑推理过程的，但是，般若永远是逻辑推理的基础，没有般若，便不可能有任何推理作用。这在形式上是一种矛盾，事实上，这个矛盾之所以可能正是由于般若。

几乎所有的宗教文献中都充满着否定、矛盾、不合理和不可能，并且要信徒们相信并接受这些东西，把它们视为启示的真理。所以这样，是因为事实上宗教知识乃基于般若的作用。一旦获得了般若观，宗教中一切不合理的东西都可以理解了。

就像欣赏一幅美丽的织锦，织锦的表面有一种使人迷惑的美，行家也没有办法找出线的错综与复杂。但是，把它翻过来的话，一切复杂的美和技巧也就显露出来了。般若就在这一翻转之中。过去，眼睛一直停在布的表面，停在唯一能让我们看到的一面。现在，布突然被翻了过来，眼光的方向突然被中止，连续不断的注视便不可能了。然而，由于这个中止，整个生命的轮廓于突然之间抓住了，于是也就"见到自性"了。

这里我要告诉大家，理性的一面是常在的，同时，由于这个看不见的一面，那可见的一面便将它的复杂之美展示出来。这就是活动性常建在无分别智上的意义，这就是空的镜性永远保持本来明亮而不会被任何反映其中的外物所蒙蔽的意义，这也是尽管万物被时空所限并服从自然法则，然而仍保留其本来面目的意义。

从各种不同的角度来说，这个作为万物的条件而本身不需任何条件的东西，有多种不同的名称。从空间上看，称为"无相"，与一切能够归于形相之下的东西不同；时间上可称为"无住"，因它永远在活动之中，没有分化为片断的思想或保持为常住不变的东西；心理上可称为"无念"，指我们所有的心念和感觉都来自于无意识，而这个无意识就是心是自性。

禅注意领悟，因而也注意心理，我们因此要进一步看看无意识。中国人用无念或无心表示无意识，无意或无意识指"无思"或"无想"，但是，念或心比思或想所表示的更为广泛。这一点我将在其它的地方给予讨论。这里，我们对念或心很难找出一个适当的英文译名。慧能和神会主要用念而不用心这

个字，但是，许多其他的禅师，却喜欢用心而不用念。事实上，这两个名称所指的是同一种体验，无念和无心表示同一种意识状态。

"心"本来表示情感官能，后来慢慢也成为表示思维和意欲的所在，因此，"心"的意义极其广泛，可以把它看成与意识相当的一个字。"无念"就是"没有意识"，因此就是无意识状态。"念"表示"当下"，原来的意思可能表示现于当下意识中的东西。佛家的文献中，它往往代表梵语中的 Kshana，这个字的意义是"一念"，"当作时间单位的瞬间"，"一刹那"；但是，作为心理上的名词来说，通常表示"记忆"，"强烈思维"和"意识"。因此，无念也指"无意识状态"。

那么，禅师们所说的"无念"是什么意思呢？

禅宗中的"无念"，既不是广义上的心理名词，也不是狭义上的心理名词，现代的心理学中，科学家指无意识为意识的基础，这里，许多心理因素被隐匿在各种名称之下。有时，由于一种刺激的反应，也就是由于一种特意的力量，它们在意识领域出现，但往往是在不期而然和伪装的情形下出现。为这种无意识状态定下界限，使心理学家们感到困惑，只因为它是无意识。不过，事实上它是许多奥秘的储藏所和迷信的来源。因此，无意识这一概念被许多不谨慎的宗教家滥用，有人认为，禅也犯有这个毛病。如果禅家的哲学只是一般意义下的无意识心理学，这种观点当然合理，否则是不可以成立的。

据慧能所看，"无念"乃禅学的基础。事实上，他提出的三个构成禅的基本观念，"无念"就是其中的一个。其它的二个

是“无相”和“无住”。慧能在《坛经》里说：“无相者，于相而离相；无念者，于念而离念；无住者，人之本性。”

慧能进一步解释念：“善知识，于诸境上，心不染曰无念⑰。于自念上，常离诸境，不于境上生心……善知识，云何立无念为宗？只缘口说见性，迷人于境上有念，念上更起邪见，切尘劳妄想，从此而生。自性本无一法可得，若有所得，妄说祸福，即是尘劳邪见。故此法门立无念为宗。

“善知识，无者，无何事？念者，念何物？无者，无二相，无诸尘劳之心；念者，念真如本性；真如即是念之体，念即是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能念；真如若无，眼耳色声当时即坏。善知识，真如自性起念；六根虽有见闻知觉；不染万境；而真性常自在。故经云：能善分别诸法相，于第一义而不动。”

将现代的思想方式用在古代大师尤其是禅师们的身上，虽然难，并且常有错误产生，但某种程度内，我们还是要冒这个险。如果不这样，就没有任何机会窥见禅悟的奥秘。因为我们都具有慧能所说的自在，也就是《涅槃经》和其他大乘文献中所说的佛性，如果用《般若波罗蜜多》的名词表示的话，自性就是真如和空性。真如指绝对者，是一种超越相对性法则的东西，是不能用形相加以把握的。这样，真如就是无相的。佛教的思想中，相与无相对立，无相是绝对而又无限的。这个绝对的，无限的，无相的，因而也不可得的东西就是空性。空性并非一个消极的观念，也并非表示欠缺，只是由于它不属于名相范围，所以称为空性或无或虚空。

因此，空性不可得，所谓“不可得”乃不可知觉，不可抓住。因为空性属于有无之外。我们所有的相对知识都是关涉二元对待的。但是，倘若空性在任何意义下都不能被我们把握，空性对我们也就没有任何价值，更不需要进入人类所关注的领域。不存在的，我们与它就毫无关系。但是，事实上并非如此。空性往往属于人类所及的范围之中，常与我们同在，常现于我们的身体上，成为我们一切知识和行为的条件，并且就是我们生命的本身。只有当我们想要把它看作面前某种东西去获得它并论说它时，它才离我们远去，才使我们所有的努力徒劳，才象蒸汽一样消失不见。我们永远都想抓住它，但它却是捉摸不住的东西。

抓住空性或真如或自性的是般若。这种抓住并非限于表面。从我们在相对事物方面早已说过的话来看，这是很明显的。就自性是超越相对领域之外来说，般若对自性的把握，不可能是平常意义上的。这个把握必定是非把握，这是一个不可避免的矛盾说法。用佛家的名词来说，随这种把握同来的是“非分别”，也就是非分别的分别。其过程是突发的，不连续的，是一种意识活动，而不是非意识活动。它是从自性，也就是无念所产生的活动。

这样看来，慧能所说的无念和心理学家所说的无意识根本上是不同的。慧能的无念具有形而上的含义。当慧能说到念中的无念时，是超越心理学的。甚至不是指那形成意识基础的无念，心还没有演化时，它早已发展得很远了，因为心还是停留在一种仅仅维持的状态。慧能的无念，也不是一种飘浮

在混乱表面的世界精神。它是超越时间的，却又包含一切时间及最短暂的时辰和所有世代。

在神会语录中所发现的他对无念的看法，使我们更进一步地了解了这个问题。他在对别人说《般若波罗蜜多法》时，说："不要著相。不著相即是真如。何谓真如呢？真如即指无念。何谓无念呢？无念是不思有无，不思善恶，不思有限无限，不思计量，不思觉悟，也不思被悟，不思涅槃，也不思得涅槃，这就是无念。无念就是般若波罗蜜多。般若波罗蜜多就是一行三昧。

"各位，如果你们之中有人还停留在初学者阶段，那么，不论什么时候，当他们心中起念时，就让他们观照。当起念的心遏止了，有意的观照便自动消失了——这就是无念。这个无念绝对不受任何限制，因为如果有任何限制的话，就不能叫做无念。

"各位，真正的见，窥探法界⑱的奥妙，这叫做一行三昧。所以，《小品般若波罗蜜多》说：'善男子，此为般若波罗蜜多，即是对诸法不起念。因为我们生在无念者中，所以，这个全体及其三十二庄严相⑲便发出光辉的光芒，具有不可思义的般若，赋有诸佛所得的一切无上三昧与无比的知识。一切功德是诸佛所不能列述的，更不是声闻乘及辟支佛所能列述的。'见到无念的人不为六根⑳所染；见到无念的人能转向佛智㉑，见到无念的人称为实相㉒；见到无念的人即是中道㉓和第一义谛㉔；见到无念的人立获河沙功德；见到无念的人称为实相；见到无念的人能悟诸法。"

马祖的学生大珠慧海，在《顿悟入道要门论》中，彻底肯定了关于无念的看法："无念即是在一切情形下都无心的意思，也就是说，不受外界所限，不要有任何情识眷恋。面对一切客观外境，却完全摆脱一切激动，这就是无念。因此，我们知道无念确是自觉的。但是，所谓知觉到心念，乃是假的无念。为什么呢？因为经中有云，使人知觉六识㉕，即是具有妄念，增进六识是错识的。当人脱离六识时，才具有正念㉖。

"见无念"并不是表示一种什么自觉，也不是坠入一种扫除所有平常心念的恍惚忘形或冷漠没有感觉或漠不关心的状态。"见无念"就是知觉到但也不知觉到自性。因为自性不受有无等等逻辑范畴的限制，如果这样限制自性的话，就把自性带到经验心理学的领域。在经验心理领域内，自性会失去它原来的面目。反过来，如果把心念的丧失看成无念，就会招至死灭或是生命本身的暂时中止。但是，如果说自性就是本心，则又是不可能的。这就是我们下面在《般若波罗蜜多》和其它大乘经典中到处可以看到的话的意义："在一切境中，无念之所以可能，是因为万物的究竟本性为空，又因为究竟无相可得。万法的不可得性便是实相，此万最妙的如来相。"因此，无念就是究竟实在，就是真实相，就是最奇妙的如来体。当然了，它并不是模糊的抽象观念，也不是单纯的概念假设，而是最深刻的生活体验。

下面是神会对无念所作的进一步描绘：

"见无念即是了解自性。了解自性即是不执着任何东西。不执着任何东西即是如来禅……自性本来清净，因为其体是

不应执着的。因此，见自性即是达到如来，即是离一切相，即是除去一切虚假梦想，即是具绝对无染的功德，即是得真正解脱等。”

“真如之性即是我们自觉的本心㉗。但是，既无知觉者，也无知觉所对者。”

“对那些见到无念的人来说，业㉘(Karma)不再发生作用，那么，抱持妄想以及用迷破业，对他们又有什么用呢？”

“超越有无的二法对待，重入中道——这就是无念。无念意指知觉绝对的一如，而知觉绝对的一如则意指具有一切知，此即般若。般若即是如来禅。”

这里，重新回到了般若和禅定的关系上。事实上，这也是佛家哲学中一再出现的题目，我们不能够避开它，尤其参禅的时候更是这样。对这个关系的看法不同，正是神秀与慧能的不同之处。神秀是从禅定的观点看这个问题，而慧能则是把般若看成禅悟中最为重要的。慧能告诉我们，最重要的是见自性，其意义万在无念之中得觉悟，相反，神秀要我们“静坐”，除去心中一切的烦恼和令人不安的思想，使自性固有的清染无染自己显露出来。这两种不同的看法，并驾齐驱于禅学的历史。所以如此，也许是我们内心的两种心理形态，也就是直觉的和道德的，理智的和实践的心理形态造成的。

慧能以及和他的宗派一样强调般若的人，都把般若和禅定看作相同的趋势，同时又坚持无念中的瞬间顿悟。逻辑上看，无念中的顿悟似乎是一种矛盾，但是，因为禅具有另外一个生活世界，因而不在乎矛盾的表现，并且继续使用这独特的

词语。

所以，慧能派所以反对神秀派的观点，是因为在慧能派那里，那些虚耗光阴以静坐求心定的人，是追求着某一种具体的所得，他们都是本来清净说的倡导者。慧能派还认为，这种本来清净说是一种可以用理智加以证明的东西；他们注意特殊对象，而这种对象可以在其他相对性的对象之间获得，并且可以像手指指日一样向他人指出的；他们执着这一特殊的对象，把它当成最为宝贵的东西，这是因为他们忘记了这种执着可以把他们的目标降低到与自身相同层次的东西，从而削弱了它的价值；由于这种执着，他们就抱有一种确定的意识状态，并且把它视为自己应该达到的究竟之处。所以，慧能派认为他们永远不会获得真正的解脱，永远没有切断使自己仍然停留在原岸的最后束缚。

据慧能般若派的观点，般若与禅定在无念中是同一的，当无念中生悟的时候，并不是生悟，而是无念永远在定中，定而不乱。

我们一定不要把这个悟看成由这种用力而来的所得。在无念中生起般若，并无所得，所以也就不住于它。这是所有《般若波罗蜜多经》中最为强调的一点。无所得，也就无所执着，无所住，这是指住于无念或住于无住。

大珠慧海的著作中，有下述对话：

问："三学⑳同用是什么意思？"

答："清净无染是戒。在诸境中，内心不动恒静是禅定。知觉内心不动，然而对其不动却不起念；知觉内心清净无染，然

而对清净却不起念；了别善恶，然而感到不为善恶所染且绝对自由自在。这就叫做般若。因此，若知戒、定、慧都是不可得的，便会立刻了解三者之间并无区别，三者同体。这就是三学同用。”

问：“当心住于清净时，这不是执着清净吗？”

答：“当心住于清净时，可能对这种住于清净不起念，那么，便可以说没有执着它。”

问：“当心住于空时，这不是执着空吗？”

答：“若对住空起念，心中便起执着。”

问：“当心住于无住⑳时，这不是执着无住吗？”

答：“若对‘空’不起念，便无执着。如果你想知道心在什么时刻体证无住，就静坐下来，彻底除去心中的一切心念——关于诸法的心念，关于诸法善恶的心念。过去的事早已过去了，所以对过去的事不起念，你的心便与过去不相连，过去的事便消灭了。现在的事早已在你面前，那么，不必执着它们。不执着就是不起爱憎之情。那么，你的心便与现在不相连，而你面前的许多事象便消灭了。若过去、现在和未来像这样的不为我们所领受时，便完全消灭了。当心念起灭时，不要随着不舍，那么，你的追逐心便断了。若不停留在心念上，你的住心便断了。当这样的摆脱了住㉛时，便可说住于无住了。如果你对自己具有明彻的知觉，那么，可能还是住于心念，然而所住的是心念㉜，它既无住所，也无非住所。如果你对那一无所住的心具有明彻的知觉，这就叫做对自身具有明彻的知觉。——无所住的心即是佛心，这叫做解脱心、觉悟心、未生之心以及

色空和想空。这是经中所谓的认识未生……如果随时随地确具无念，就会了解所有这些。”

这里所解释的无念，若用心理学的语言来说，是绝对消极绝对服从的。也可以说是一种谦恭的教训。像阿西西的圣法兰西斯在说明他的完美和最高服从观念时所用的一样，我们个人的意识没入无念中就会像死尸一样。

虽然立场不一样，但是，使自己变得如死尸或木石，也是禅家比较喜欢用的比喻。

黄檗希运的《传心法要》中，有下述对话：

问：“什么是世俗知识？”

师答：“说这些文字的拘束系缚作什么？心本来清净，为何还要假藉言说问答。只要无一切心，便是无漏智。在你日常生活中，无论行住坐外，不要让你一切言语执着世间现象，那么，不论你说的什么话，不论你眼睛如何瞬动，都成为无漏智。如今世界一般都是倾向堕落，学禅的人大多执著声色。为什么不注意自己的心呢？让你的心像虚空一样，像枯木石头一样，像寒灰死火一样。这样，你才会感觉少许相应。如果不是这样，他日都会被阎王老子责骂……”

圣罗耀拉把服从当作所创教团的基石，这在精神上与禅师们所谓的绝对无动于衷，当然是不同的。他们无感于发生于自己身上的事情，因为他们认为这些事情没有触及于自己表面意识背后的无念。由于他们坚守无念，因此，所发生的一切其他事情包括通常所谓属于自己意识的东西，都好像影子一样。所以，他们可以攻击禅师，而他的无念却仍然不乱。用

基督教的专门名词来说，这种容许是一种牺牲，是一种为上帝之荣耀而行的燔祭。

威廉詹姆斯在《宗教经验种种》中引用他人的一段话："以贫穷而牺牲外在所有；因贞节而牺牲身体；为顺从而完成牺牲，而以现在所拥有的最宝贵东西即理智和意志奉献给上帝。"凭着这样一种理智和意志的牺牲，完成了天主教的训练，也就是说，奉献者变成木块或一堆烧剩的煤渣和冷灰，并且与无念同一了。这样一种为上帝而牺牲的体验，是天主教作家告诉我们的。禅师们使用的是比较接近理智或学理学的词语。

再引一段圣罗耀拉的话："我必须把自己看作一具死尸，没有智慧，也没有意志；像一堆物质一样，没有阻力，让自己置于任何可以使别人愉快的地方；像老人手中的杖一样，老人按自己的需要来用它，而把它置于任何使他感到方便的地方。"这乃是他要求他的追随者对教团的态度。天主教训练的意旨与禅家的根本不同，因此，圣罗耀拉的话中明显表现出不同的色彩。但是，就心理的体验来说，禅师和天主教的领导者们，旨意都在于带来同样的心理状态，也就是实现个人意识中的无念。

关于服从之念，耶苏会会员罗得烈基兹给我们作了非常具体的说明："一个信教的人，对他所用的一切东西，应该像雕像一样，我们可以用布覆盖它，但当我们拿下覆盖布时，既不感到悲伤，也不反抗。你应该以这种方式去看你的衣着、书籍、小室以及你所使用的任何东西……"你的衣着、书籍等等

代替了你的悲伤，你的烦恼、喜悦和期望等等，这是你心理上的财富，正如你的物质财富。不要把这些心理上的财富当成私有财产去使用，你就是活在无念中或与无念相处的佛教徒。

也许会有人说，物质财富不同于心理功能，没有心理功能就没有心，没有心就没有情。但我却认为，没有你所需的物质财富，你的身体在何处呢？没有身体，心又在何处呢？这些心理功能毕竟不似你的衣着、桌子、家庭、身体等那样属于你。你常受它们的支配而不是你支配它们。虽然你的身体看起来和你关系最密，但是，连你也都不是自己身体的主人。你逃避不了生死大限。你的心与你的身体密切相关，但这也是你不能支配的。整个生命难道不仅仅是你的感觉、情绪、想象、欲望、热情等等的玩物吗？

慧能和其他的禅师们说到无念时，似乎要我们变为冰冷的死灰，没有心智、感情，没有与人类不可分离的内在结构，变为绝对的空；但是，事实上，这是所有宗教家的要求，是所有宗教训练渴望达到的最后目的。抛开他们神学和哲学的解释不谈，当基督徒和佛教徒谈到牺牲和服从时，他们指的都是同样的经验事实。如有可能的话，从动的方面去解释的一种绝对静的状态，乃是禅悟的基础。

无念是不肯定我自己的意志让“你的意志实现”。我所有的一切行为或遭遇的事情，包括思想和感情，如果我不执着并眷恋它们，都是属于神意的，我的心也在上述方式下与过去、现在和未来完全没有关连。这也是基督的精神。基督这样说：“不虑明天之事，因为明天的事明天自会解决。今日的罪

已经够今日受的了。"如果用"未来"代替"明天"，用"现在"代替"今日"，基督所说的话就正是禅师要说的话，只是比较接近于哲学的态度而已。对禅师来说，"今日"并不是指日常所说的二十四小时，而是刹那或一念之间。这刹那或一念之间。在你甚至没有说出这个字时，就已经过去了。无念就是在表面上反映出这种一念之间的刹那。一念之间的刹那迅速消逝了，但无念的本身则是空而不乱。这些迅速消逝的心念构成了我的意识。对我的意识属于我这一点来说，与无念没有任何关连，因而就有了执着、眷恋、烦恼、失望以及随之而产生的各种罪恶。但是，当它们与无念有了关连，也就脱离了我的意识，不再是罪恶，而我呢，也就享有了无念的安宁。可以说，这种情形是绝对被动的。

我们认为无念表示一种叫"无念"的东西存在时，无念这一观点就会出现许多误解。禅师们并没有假定在我们经验意识后存有这种东西。事实上，禅师们总是反对这种假设并想出各种方法以打破这种假设。中国文字中的"无心"和"无念"指 the unconscious 和 being unconscious。有时，我发现自己不知道怎样表达本文中所译中国著作时的确切含义。中国文的句法极不严谨，每个构成的字又根本不能改动。读原文时，似乎非常理解原意，但想译成其它文字时，就需要极大的精确性以符合所用语言的结构。这里对英文而言。做到这一点，要牺牲许多中国文字原有的精神，仅翻译根本不够，还要给予说明、解释乃至意译。这样一来，中国原文所内涵的一贯的思想线索以及文法与结构的特色就受到了破坏，原文

的艺术效果也失去了。

《传灯录》中引南阳慧忠国师的一段话，以无心、用心、有心、无和成佛等等观念为中心，展开了广泛的辩论。慧忠是慧能的弟子，自然热心发扬无心说。但是，慧能是用无念两个字表示心，下面的对话是以慧忠新来的追随者灵觉的问话开始：

灵觉问："我发心出家，是想成佛。不知道应当怎样用心才可成佛？"

慧忠说："无心可用，即得成佛。"[33]

灵觉问："无心可用，那么谁能成佛呢？"

慧忠说："无心自成佛，成佛亦无心。"[34]

灵觉问："佛有大不可思议的法门，能度众生。如果他也无心，谁度众生呢？"

慧忠说："无心是真度众生。若见有生可度者，即是有心，便不能脱离生死范围。"[35]

灵觉问："今既无心，释迦牟尼出世，说许多教迹，可岂虚言？"

慧忠说："佛说教也是无心。"[36]

灵觉问："说法无心，应是无说。"

慧忠答："说即无，无即说。"[37]

灵觉问："说法无心，造业是不是有心呢？"

慧忠答："无心即无业。今既有业，心即生灭。何得无心呢？"

灵觉问："无心即成佛，和尚现在成佛没有？"

慧忠答："连心也没有，谁说成佛呢？若说有佛可成，还是有心；有心即有漏，何处得无心？"

灵觉问："既无佛可成，和尚还得佛用吗？"㊳

慧忠答："心都没有，用从哪里来呢？"㊴

灵觉问："茫然都无，莫不是落入断见吗？"

慧忠答："本来无见，谁说是断呢？"

灵觉问："说本来无见，这不是落入空吗？"

慧忠答："甚至空亦没有，你处可落呢？"

灵觉问："能所俱无。设忽有人持刀来取命，这是有还是无呢？"

慧忠答："是无。"

灵觉问："痛不痛呢？"

慧忠答："痛亦是无。"

灵觉问："痛既是无，那么，死后生何道呢？"

慧忠答："无心，无生，亦无道。"

灵觉问："既得无物，便得完全自在；但为饥寒袭逼时，你如何用心呢？"

慧忠答："饥便吃饭，寒便着衣。"

灵觉问："既然知饥知寒，应该是有心。"

慧忠答："我问你：若有心，心作何相？"

灵觉说："心无形相。"

慧忠答："你既然知道心形无相，即是本来无心，怎么能说有心呢？"

灵觉问："如果你在山中遇见虎狼，如何用心呢？"

慧忠答："见如不见，来如不来；彼即无心，即使恶兽也不能加害你。"

灵觉问："寂然无事，独见无心，名为何物？"

慧忠答："名为金刚大士。"

灵觉问："金刚大士有何形相？"

慧忠答："本无形相。"

灵觉问："既无形相，说何物是金刚大士呢？"

慧忠答："唤作无形相金刚大士。"

灵觉问："金刚大士有何功德？"

慧忠答："一念与金刚相应，能灭无数劫生死重罪，得见无数诸佛。金刚大士功德无量，非言语所能形容，非心意所能陈述；即使无量劫住于世间而说其功德，亦不可尽。"

灵觉问："什么是一念相应呢？"

慧忠答："记忆与智慧俱忘，即是相应。"㊵

灵觉问："记忆与智慧俱忘，谁见诸佛呢？"

慧忠答："忘即无，无即佛。"

灵觉问："无即言无，怎能唤作佛呢？"

慧忠答：无即空，佛亦是空。故曰无即佛，佛即无。"

灵觉问："既无纤毫可得，又名为何物呢？"

慧忠答："本无名字。"

灵觉问："有没有和它相似的东西？"

慧忠答："没有东西和它相似，世间没有和它相比的东西。"

三　解释无心说的其他对话

1．一和尚问天台云居智禅师："见性成佛的意义是什么？"

禅师答："清净之性，本来湛然，无有动摇。不属有无、净秽、长短、取舍；体自如如。如是明见，万名见性。性即佛，佛即性，故曰见性成佛。"

和尚问："性既清净，不属有无，因何有见呢？"

禅师答："有见，但无所见。"

和尚问："既无所见，怎能有见。"

禅师答："见处亦无。"

和尚问："如是见时，是谁之见呢？"

禅师答："无有能见者。"

2．一和尚问长沙景岑禅师："所谓平常心是道的意义是什么？"

禅师答："想睡就睡；想坐就坐。"

和尚说："我不懂你的意思。"

禅师答："夏天，找阴凉地方；冬天，坐火炉边。"

3．圆的律宗大师来见大珠慧海说："你修道时，是否有特殊的修道方法？"

慧海答："有。"

圆问："是什么？"

慧海答："饥时吃，疲时睡。"

圆说："这是任何人都做的，他们的方式和你的一样吗？"

慧海答："不一样。"

圆问："为什么不一样？"

慧海答："他们吃饭时，不只是吃，还产生各种妄想；他们睡觉时，不只是睡，还陷入各种妄念中。这就是他们与我不同的地方。"

4. 九沙与国寺振朗禅师见石头希迁说："如何是祖师西来意？"

石头答："志问露住。"

振朗说："我不懂你的意思。"

石头说："我也不懂。"

这句话使振朗悟道。后来，当一个和尚向他求教时，他大声说："上座！"

和尚答："是。"

振朗说："你离开了自己。这样，你为什么不注意我怎样做呢？"

振朗又擦擦眼，似乎要看得更加清楚。那和尚一句话也没有说。

5. 药山惟俨静坐的时候，一个和尚跑来问他："你在这里兀兀地思量什么？"

药山答："思量那不可思量的东西。"

和尚问："怎能思量那不可思量的东西呢？"

药山答："不思量。"

6. 一个和尚求乐山开导他，因为他还在暗中摸索自己生

命的意义。药山静默了很长时间。这种静默具有重要的意义。如果和尚能够体会，就可以知道药山静默的原因。但是，那个和尚并没能够体会，于是药山就说："要我对你所面对的问题加以说明并不难。不过，最重要的还是要毫不加以思考而立刻抓住它的意义。这样，便能近道。相反的，如果你有所犹豫而开始思量，最后将变成我的罪过。所以，最好不说什么，这样，我们都可以避免更多的拘束系缚。"

7. 一次，仰山问马祖弟子中邑洪恩："如何得见佛性？"

中邑答："我给你说个比喻，好像一间房子有六扇窗子，里面有一只猴子。当外面有猴子在东边窗下喊'猴子，猴子'时，猴子即出声回应。像这样六扇窗子都喊，六个窗子都有应声。"

仰山起身感谢中邑的赐教，说："刚才蒙和尚作此比喻，无不了知，只是还有一事请教。如果室内猴子睡着，室外猴子想与相见又怎么样呢？"

中邑走下绳床，握着仰山的手作舞说："猴子，猴子！与你相见了。这好像蟭螟虫在蚊子眼毛上作巢，向十字街头大喊说，土广人稀，相逢者少！"

8. 百丈怀海问马祖道一："如何是佛法旨趣？"

马祖答："正是你舍身的地方。"

9. 马祖问百丈用什么方法印证禅道，百丈举起手杖拂尘。马祖问："都在这里吗？还有别的东西吗？"百丈停止拂尘。

10. 麻谷宝彻禅师随侍马祖一块走路时问："什么是大涅

槃？”

马祖答：“快！”

麻谷问：“急个什么？”

马祖说：“看水！”

11．一讲僧参见监官齐安国师，齐安问：“座主作何事业？”

讲僧答：“讲华严经。”

齐安问：“有几种法界？”

讲僧答：“广义地说，有重重无尽法界。简单地说有四种法界。”

齐安举起手杖拂尘说：“这个是几种法界？”

讲僧沉吟许久，想找一个恰当的答案。齐安等不及了，说：“思而知、虑而解是鬼家活计，正如日下孤灯，果然失照。”

12．一和尚问与善惟宽禅师：“道在何处？”

禅师答：“只在目前。”

和尚问：“我为何不见？”

禅师答：“因为你有‘我’的缘故，所以不见。”

和尚问：“我有‘我’的缘故，所以不见，和尚见到了吗？”

禅师答：“有你有我，反复展转，所以不见道。”

和尚问：“如果无你无我，能见道吗？”

禅师答：“如果无你无我，谁求见道呢？”

13．归宗寺智常禅师与南泉一起用茶时，南泉说：“从前与师兄商量语句，彼知己知。此后或有人问究竟之事，你怎么说？”

智常说:“现在我们所坐的这一片地,大好作庵用。”

南泉说:“现在且不谈作庵的事,我问你究竟之事怎么样?”

智常把茶具端走,并从座位上起来。南泉就说:“你喝完了,我还没有。”

智常说:“像那样讲话的人,滴水也不得喝。”

四　对禅无念的解释

若想了解慧能及其宗派的思想体系,为了有助于那些不习惯用东方人方式看世界的读者们,作下述解释。

慧能哲学中最重要的是关于自性的观念。值得注意的是,不要把自性当作实体来看。自性不是从个体观念中除去一切相对性和有限性的东西以后所留下的剩余物,也不是常识所说的自我,不是灵魂、精神,也不属于什么悟性的范畴,不属于这个对待性的世界,也不属于上帝或“真我”,甚至婆罗门的最高实在。我们不可能用什么方式对它进行描述或者下定义。但是,没有它,日常生活中所见所用的这个世界又会崩溃,说它存在就是否定了它。它是一种奇妙的东西。为了更加清楚这一意义,我继续给予解释。

佛教的传统术语中,自性就是佛性,也就是构成佛的东西。它是绝对的空,绝对的如如即真如。是否可以将它称为西方哲学中惯用的“纯粹存有”呢?尽管它与主客二元的对待世界没有关系,为了方便,我还是称它为“心”,也称它为“无

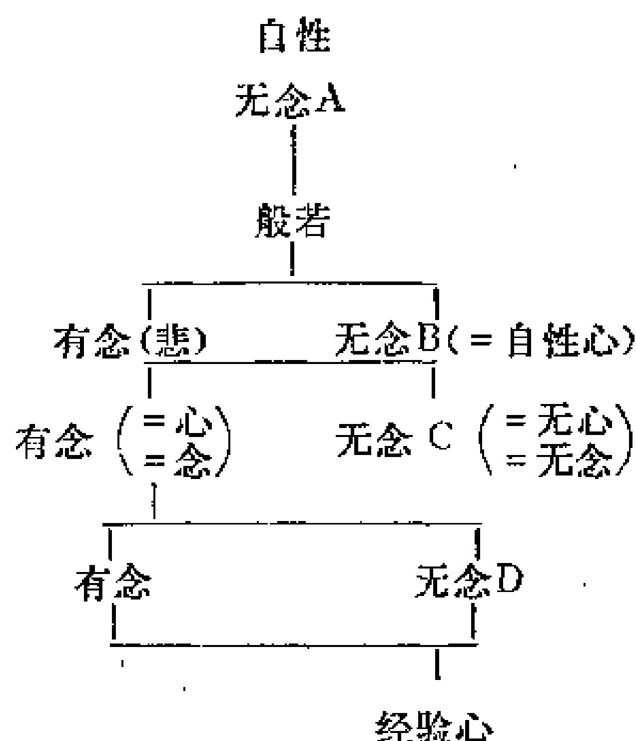
念"。因为佛教术语中多心理学名词，并且宗教主要是一种关涉生命的哲学，所以，"心"、"无念"这样的名词，是用作自性的同义词。值得注意的是，不要把它们与经验心理学中的名词相混，我们至今还没有谈到经验心理学。我们所谈到的只是超验世界，在这个世界中，连这种影子都没有。

自性中有活动、悟，无念也是自觉的。在这里，不会产生"为什么?""如何?"这样的问题。应该将自性中的悟或活动看作一个无法否认的事实。铃响了，我听见它透过空气而来的运动。这是一个平常的知觉事实。同样，无念中起念也是一个经验事实。在这里并没有什么神秘。如果用逻辑来表示，就会有一种明显的矛盾，这个矛盾一旦开始，就会永远自相抵触。不论什么，现在我们有了一种自觉的无念或自我反映的心。经过这样的改变以后，自性就是般若。

作为无念中起念的般若，从两个方面发生作用。一方面是对无念，一方面是对有念。对无念则是名副其实的般若，对有念则是小写字母表示的心。从这心中产生了二法对待的世界：主体与客体、内在自我与外在世界等等。因而，在自性心中，也可分两个方面，就是无分别的般若心和二法对待心。前者属于这个世界，但只要与般若相通，就直接与无念相通，这就是自性心。后者完全是这个世界的心，也安于这个世界，与这个世界中的一切杂乱现象混在一起。

后者的心，慧能也称它为"念"。心即念，念即心。相对地看，前者的心可称为"无心"，与后者的心相对立。由于后者属于我们日常经验的一面，前者便是超越经验的心。用禅家

哲学的名词来说，是不属于心的东西，也称为“无心”或“无念”。再强调一下，般若是一把两面锋利的剑，一面切刺无念，一面切刺有念。前者称为自性心，相当于“无心”。“无心”是作为般若有念一面之心的无念阶段。下图会使我们明了无念：



图中，无念A、B、C属于超越经验的层次，属于相同的性质。无念D属于心理学所研究的经验学。有了这个图，再读一下《坛经》中对“无念”、“无心”的说明，想我们能更加了解慧能的思想并进一步了解前面所举各禅师的思想。

慧能将无念解释为“于念而无念”。这显然指知觉到无念或“发现念中无念”。图中C所表示的无心无念是在经验层次之上。下面的话中，慧能将无念解释为：“于诸境上，心不染

者”，即心中不起念。“诸境”乃心识所对的世界；“不染者”乃无念，即没有任何心念干扰心的作用。

我们再看C层次的无念，慧能的话也非常明白：

“于自念上，常离诸境；不于境上生心。”

“于境上有念，念上更起邪见，一切尘劳妄想，从此而生。”

“何名无念？若见一切法，心不染者，是为无念。”

“悟无念法者，万法尽通。悟无念法者，见诸佛境界。悟无念法者，至佛地位。”

通过上图和所引的话语，可以了解慧能凭借无念法想表达的看法。但是，对于上图，我们应该注意，好象那逐渐演进到经验心的无念，与任何渐变都没有关系。我们用上述分式对它进行分析和表现，容易以为无念中有许多等级，并且认为这些等级的种类是不同的，甚至认为较低者不含有较高者在内。实际上并非如此。许多无念彼此渗入，我们了解了其中的一个、也就了解了其剩余的。同时也可以说，我们离开经验心中的无念时，无念就被净化了。还可以说，在我们达到无念般若前，必须完全除去属于经验无念的一切识染。不过，这是禅学中的一个实际观点，若从理论上说，所有的无念都属于一种意趣。

至于慧能思想体系中所说的生起般若的意义是什么，为了避免误解，我再引一段话：

“若起真正般若观点，一刹那间，妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地。”

“智慧观照，内外明彻，识自本心。若识本心，即本解脱。

若得解脱，即是般若三昧，即是无念。”

“用即徧一切处，亦不着一切处。但净本心，使六识出六门。于六尘④中，无染无杂，来去自由，通用无滞。即是般若三昧，自在解脱，名无念行。”

般若三昧就是无念。如果般若完全指向自性，把其它的方面忽视掉了，那么，我们也就使自己从自身的矛盾性中得以解脱，并且成就自身。这是我们经验中固有的辨识上的矛盾，是不可逃避的。由于这一极端矛盾，事实上使我们所有经验即生命本身成为可能的了。若逃离它，就是迷心的象征。因此，慧能说：

“若百物不思，常令念绝，即是法缚，即名边见。”

这段话读来不大好懂，因为它含有历史的意义。在慧能那一时代，实际上在慧能之前，甚至他之后，一些人想尽力凭借断灭一切心念活动以避免生命中这种固有的矛盾，产生一种绝对空、绝对无、彻底否定的境界。这些境界是扼杀生命，自我欺骗并以为得到了真正的生命。他似被妄念束缚，以为法就是灭。事实上，任何形式的灭都不可能，被视为灭的，只不过是另一种肯定方式。不论人如何努力，终跳不出这一牢笼。

慧能的无念观，也就是禅学中心思想的构成者，自然而然地保存到神会语录中，并被给予了十分确切的解释。下面看一下德山宣鉴和黄檗希运二人的话。

德山：

“若也于己无事，则勿妄求。妄求而得，亦非得也。汝但无事于心，无心于事，则虚而灵空而妙。若毛端许言之本末者，

皆无自欺。何故毫厘系念，三涂业因。瞥而情生，万劫羁锁。圣凡名号，尽是虚声；殊相劣形，皆为幻色。汝欲求之，得无累乎？及其厌之，又成大患。终而无益。”

黄檗希运在《传心法要》的开头就指出，心即佛，在心之外，没有什么其他的菩提之道。心即无心，达到无心就是达到了佛学最终的目的。如果参照前面的图表和慧能对佛的观念读下面的一段话，就能更加明确禅的中心意旨。

“师谓休（指裴休）曰：诸佛与一切众生，唯是一心，更无别法。此心，无始以来，不曾生，不曾灭，不青不黄，无形无相，不属有无，不计新旧，非长非短，非大非小，超过一切限量名言踪对待，当体便是，动念即乖，犹如虚空无有边际，不可测度。”

“唯此一心即是佛，佛与众生更无别异，但是，众生著相外求，求之转失。使佛觅佛将心捉心，穷劫尽形终不能得，不知息念忘虑，佛自现前。”

“此心即是佛，佛即是众生。为众生时，此心不灭，为诸佛时，此心不添。万至六度万目，河沙㊷功德本自具足，不假修添。遇缘即施，缘见即寂。若不决定信此是佛，而欲著相修行以求功用，皆是妄想，与道相乖。”

“此心即是佛，更无别佛，亦无别心。此心明净犹如虚空，无一点相貌。举心动念即为法礼，即为著相。无始以来，无著相佛。修六度万行欲求成佛，即是次第。无始以来，无次第佛。但悟一心，更无少法可得，此即真佛。”

“佛与众生一心无异，犹如虚空无杂无坏，如大日轮照四天下，日升之时明遍天下，虚空不曾明，日没之时暗遍天下，虚

空不曾暗。明暗之境自相凌夺，虚空之性廓然不变。佛及众生心亦如比。若观佛作清净光明解脱之相，观众生作垢浊暗昧生死之相，作此解者，历河沙劫终不得菩提，为著相故。唯此一心更无微尘许法可得。"

"即心是佛，如今，学道人不悟此心体，便于心上生心，向外求佛，著相修行，皆是恶法，非菩提道。"

"供养十方诸佛，不如供养一个无心道人。何故？无心者无一切心也。如如之体。内如木石，不动不摇，外如虚空，不塞不碍，无能所、无方所、无相貌、无得失。趋者㊸不敢入此法，恐落空无栖泊处。故望崖而退，例皆广求知见。所以，求知见者如毛，悟道者如角。"

中国语言，尤其禅学所用的语言，都有颇深的含义，但译成英语等其它文字时，就失去了它深刻的含义。事实上，表现中国人写作特色的含混性，正是它的力量所在：只说出有关的几点，至于这几点之间的连接如何，意义如何，凭读者的知识和感情而定。

禅家不喜欢繁长，所以，在必须表达的时候，尽量使用最少的文字。不仅一般的对话是这样，解释禅学的一般议论也是这样。上述黄檗和德山的话中，就有一些意义颇为深远的。譬如德山的"但无事于心，无心于事"以及黄檗的"直下无心"。

在德山和黄檗那里，禅被看成与日常生活有直接关系的东西。这里，没有虚幻的空想，没有令人头痛的抽象观念，没有使宗教变成爱情戏剧的温情。它只是如实地接受着日常的经验事实，并且从这些事实中得到一种无心的状态。

黄檗说过："但于见闻知觉处见本心，然本心不属见闻知觉，亦不离见闻知觉。"无念，对无念的认知所构成的无心，是我们从感觉和思想得来的一切经验的基础。在我们有了某一种经验时，譬如我们看到一棵树时，发生的唯一的事情，就是对树的知觉。这个知觉是否属于自己我们并不知道，我们也不认识这个立于我们自身以外的对象。对一个外在对象的认识，早就假设有内外、主客、知与被知的区分。当这种区分产生并且被我们认识和执着时，经验的主要性质就被忘却了，从而产生理智与感情上的纠葛。

无心状态指心与世界分离前的一段时间。这个时候，与外界对立并且通过感官接受外界印象的心还没有产生。不仅如此，就是世界也还没有产生。可以说，这是全空的状态，只要我们停留在这里，就没有发展和经验。这是无所作，也就是灭。但事实上并非如此。在空中起念，也就是般若的生起，是无念与有念的分离，用逻辑的方式来说，是基本辩证对立的产生。无心是所起般若之无念的一面，而其有心的一面则自我展开进入知觉的主体和外界。这就是黄檗所说本心不属见闻知觉也不离见闻知觉的意义。无念与意识世界直接对立，但它们彼此相近也彼此限制，此否定彼，但这种否定实际是一种肯定。

不论这种否定性质怎样，禅往往接近我们日常的经验，也就是南泉和马祖说下述话时的意思：

"平常心是道。"

"饥时吃饭，疲时睡觉。"

这种日常活动中，没有居间的因素，如对象的认识，时间的考虑，价值的衡量等等，因此，无念便以否定自己的方式肯定自己。下述例中，是那些尽力开导自己弟子的禅师们所体验的无念的实际作用。

1．一僧问首山省念（公元九二五——九九二）："据经中所说，一切诸佛皆从此经出；此经是什么经？"

省念说："低声，低声！"

僧问："如何受持？"

省念说："切不得染污。"

为了能够使读者更加明了这段对话的意义，我们可以说"此经"并不必指《般若波罗蜜多》，而是指慧能所谓的本性，黄檗所谓的本心或事实上产生万物的究竟所在。这个僧人所问的正是万物的最后根源。以前曾说过，这独立存在的最后根源，是我们每个人在理智上想要解释自己经验时所犯的根本错误。理智的本性在自身所陷人的迷宫中建立许多对待。无疑，这个和尚是这一极端矛盾的牺牲者，他可能大声问"此经是什么经？"所以省念要他"低声，低声。"泉文没有告诉我们，这个警告是否为诸佛出处所包含，但关于如何受持的次一问题却表示他对这方面有所领悟。什么？为何？何处？如何？——这些都是与生命的基本了解没有关系的问题。但我们的心中却充满这些问题，这一事实是我们人类的祸根。首山省念彻底晓悟这一点，因而不想作任何理智的解决。他最实际具体的回答即"低声，低声！"这一回答可以一下子解决这个最严重的问题。

2. 一和尚问省念："虚空以何为体？"虚空可以解释为天空或空处。古人将虚空视为一种客观的实在。和尚问什么东西支持这个空处，什么是它的体，什么是托住这个虚空的体。但是，这问题的真正意义并不关涉虚空之空，而是关涉这和尚自己的心境，这心境是他以传统方法长时间禅定之后达到的，也就是以扫除心中的心念和感觉而达到的。象许多信佛者和凡夫一样，他以为虽无法加以界定，但却有一个东西，总可以视为无支持者的支持者。对这个问题，省念的回答是："老僧在你脚底。""和尚为什么在学人脚底？"和尚又问。省念又答："知道你是个瞎子！"和尚的提问相当难解，如果省念是位哲学家，他会加以详细议论。但是，因为他是一个接触日常经验事物、重视实践的禅师，所以只提自己与弟子的空间关系。不直接了解这一点又向他提出另一问题，就使他感到厌恶并用轻蔑的话打发了提问的和尚。

3. 另一次，一个和尚问省念："学人久处沉迷，请师一接。"

省念粗率地答道："我没有这个闲功夫。"

和尚对他的回答不满意，不明白这话的含义是什么，于是又问："和尚为什么如此？"

省念答道："要行即行，要坐即坐。"

省念的回答非常简单，他是自由自在的，不需要任何思虑，在他的行为和意念之间，没有任何道德或理智的中间媒介物，没有"心"的介入。因此，也没有问题扰乱他内心的平和。他的回答只不过确切地表达了这一点。

4．一和尚问省念："如何是和尚不欺人眼？"

这个问题确实是要支配这位禅师一切经验的真正无欺的心理态度。通常，我们的眼睛总是蒙上各种尘埃，因而光的折射使我们无法对事物得到正确的看法。省念即刻答道："看，看，冬天来了。"

也许他们是在一个山寺中对话，寺外的树木在寒风中颤动，两个人正在观看似要下雪的天空。冬天真的要来临了，这里不存在欺骗。可这和尚却怀疑是否还有其它的东西，所以他说："究竟意义是什么？"

省念答道："即使春风至。"

这里，没有深奥的形而上观念，只是用最平常的语言告诉我们一个简明的事实。在哲学和神学家中，这和尚的提问可能引出完全不同的处理方式，但禅师的眼睛却落在人人接触的日常经验事实中。在禅师看来，围在他四身的任何神秘都不是神秘，只有无知而寻找它的人，才觉得神秘。

这些话足以表示禅师们对那些使许多容易接受宗教信仰者内心感到烦恼的所谓形而上或神学问题的态度，也足以表示出他们为开导弟子们而处理问题所使用的方法。他们从不进行抽象性的讨论，只注意自己的日常经验，也就是平常所说的"见闻知觉"。他们认为，如果有无念的话，就该在"平常心"中了解无念。因为在无念和"见闻知觉"之间，没有任何中间者。后者的任何活动都含有无念。为了加深读者的印象，再举几个例子。

5．一个和尚问投子山大同禅师："哪吒太子析骨还父，析

肉还母，什么是哪吒本来身？”

大同禅师放下了手中的杖子。

从概念上看，这是一个很严重的问题，关涉所谓无我说。当五蕴㊹分散时，五蕴和合㊺背后的人到哪里去了呢？只说五蕴性空，五蕴和合与散灭，对那些没有实际体验这事实的人来说是不够的。他们想依据心识生起后所得的逻辑来解决这个问题。他们忘记使自已陷入理智的死路后怎样跳出来。无我说是一种体验的表现，并不是逻辑的结论。不论他们如何想用逻辑的精密去获得这一说法，都注定要失败，或者说，他们的推理缺乏令人信服的力量。

佛灭后，许多论师竭尽推理之力想在逻辑上建立无我论，但是，有多少信佛者或外人在理智上真正相信这种无我论呢？如果相信，那是因为他们的体验而不是理论的力量。开始是佛个人对此有实际信心，然后才产生逻辑的解释来支持这一信心。这种解释是否彻底圆满，无关重要，因为经验的信心才是既成事实。

这就是禅师们的观点。他们让哲学家去看逻辑方面的东西，他们满足于从自己内心体验得来的结果。结果逻辑家想否定他们内心体验的有效性，他们会说逻辑家应该用其可以运用的工具来证明这个事实。如果逻辑家不能令人满意地做到这一点，也就是在逻辑上确认这个体验逻辑，那么就是逻辑家的失败。现在，他对他的工具必须发明一种更有效的运用。人类最大的错误就是把逻辑勉强加在事实上。相反，创造逻辑的，倒是事实。

6．一个和尚问福溪禅师："缘[46]散归空，但空归何处呢？"

这一问题与上面哪吒太子"本来身"的问题有同样性质。我们往往在本身经验之外或之后去寻觅某种东西，忘记了这个寻觅是没有止境的。禅师们清楚这一点，因而也避免这种纠葛。于是，福溪喊："兄弟呀！"

和尚答道："在，老师。"

禅师于是问："空在何处？"

可怜的和尚仍从概念上进行理解，不能了解空在何处。于是又要求："请告诉我空在何处。"

禅师不说什么，只揶揄地说了一句："象波斯吃的红胡椒。"

唐代的中国，京城里一定住着很多西域各国的人，象现在说的这件事一样，在禅家的文献中发现有很多地方提到波斯。甚至有人认为中国禅宗的创立者达摩大师也是波斯人。也许波斯人只是外国人的代名词。一些唐代的史学家显然不知波斯与印度的分别。禅师所说的波斯胡椒乃是他不能用适当的中国语来表示这个经验，因他对这个国家一无所知。

7．一和尚跑到投子处说："我从远地来见你，你有一言教我吗？"

禅师答道："年纪大了，我今日背痛。"

这是禅家的一言之教吗？对一个从远地跑来求教于禅师的人来说，只回答"我的背痛"似乎太冷淡了。但是，这样看你如何看待这个事情。禅家只谈日常经验，这禅师的背痛应该看作直接指出本来的无念。如果和尚仔细想过这件事，就会

立刻明白投了禅师要他向什么方向看。

但是，这里是对无念要加以注意的地方。虽然我一再对此而强调过，我还是要引用投子禅师的一段话。

一个和尚问他："如何是一念不起？"

这句话表示一种意识状态，在这种状态中，一切心念都被扫除了，只有空。和尚想知道这是否指的禅悟，也许他认为自己已经悟道了。但是，禅师答道："这真是荒谬。"

另一个和尚问另外一个禅师同样的问题，禅师的回答是："这有什么用呢？"

显然，这位禅师不喜欢多数信佛者所设想的无念状态。

一次，有人问投子："金鸡未叫是什么时间？"

这句话与前述两个和尚的看法相同。投子说："无声。"

和尚又问："金鸡既叫之后是什么时间？"

投子说："人人都知道时间。"

两者的回答都很平实，可我们也许不知道那神秘的、难以捉摸的、无法把握的禅究竟在哪里。

把禅看成神秘的是许多人所犯的一个严重错误。由于这个错误，使得无念不能以它无念的方式活动，而真正的问题则在概念的纠葛中消失。心在对立的概念之间分裂，结果则产生了不必要的困恼。下面告知我们避免矛盾的方法，说得确切一点，是告诉我们体验矛盾的方法。因为，生命实际就是一连串的矛盾。

一个和尚问投子："旧年已过新年已来，是否有一种与两者都无关系的东西呢？"

我们知道，禅是讲求实际的，也产生在日常发生的事情中。过去的已经过去，现在的已在这里，现在的也快要过去，实际上已经过去了。时间是这两个矛盾观念的相续，而在我们此生发生的任何事情都跨在过去与现在之间。我们无法说它属于过去还是现在，因为它是不可分割的。那么，过去的一件事如何演变到现在，使我们对完整的事情具有一个完整的概念呢？当我们把思想这样分割时，可能得不到结果。所以，禅以最实际的方式来解决这个问题。投子禅师肯定地回答和尚的问题。

和尚再一次问："它是什么？"

禅师说："当新年快要来时，整个世界都象充满活力，而万物也都在歌颂着'新年快乐'"。

译者注：

① 心：佛教名词。作为一切精神现象的总称，泛指一切精神现象，如"三界唯心"、"一心三观"等。此与"识"、"意"等概念相同。

② 金刚经：全称《金刚般若波罗蜜经》。佛经名。后秦鸠摩罗什译。一卷。谓世界上一切事物空幻不实，"实相者则是非相"，认为应"离一切诸相"而"无所住"，即对现实世界不应执著或留恋。

③ 佛性：也意译"如来性"、"觉性"。佛教名词。原指佛陀本性，发展为成佛的可能性、因性、种子，也为"如来藏"的异名。世亲《佛性论》卷二谓有三种佛性：一是自性住佛性（众生先天具有的佛性）；一是引出佛性（通过佛教修行引发的佛性）；一是至得佛性（达到佛果时本有佛性得以圆满显现）。

④ 坛经：《六祖坛经》的简称。佛教禅宗经名。记载中国佛教禅宗六祖慧能的事记和语录。有几个不同的版本。

⑤ 明：智慧的别名。

⑥ 妄心：术语。妄分别之心也。《菩提心论》曰："妄心若起，知而勿随。妄若息时，心源空寂。"《起信论》曰："一切众生，以有妄心，念念分别。"《楞枷经》曰："皆是众生妄心计度。"

⑦ 无念：佛教名词。一是指认识不要存留世俗世界的忆想分别，而唯有符合佛教真如的念头。为禅宗最重要的教义。一是为"真如"的别称。此种"真如"，也称"无念真如"。

⑧ 清净：术语。离恶行之过失、离烦恼之垢染为清净。

⑨ 三学：佛教用语。指学佛者修持的戒、定、慧。(a)戒学：即戒律，防止身、口、意三不净业。(b)定学：即禅定，修持者思虑集中，观悟佛理，灭除情欲烦恼。(c)慧学：即智慧，能使修持者断除烦恼，达到解脱。三学概括全部佛教内容。

⑩ 三昧：即"定"。定又译为"等持"。佛教名词。谓心专注一境而不散

乱的精神状态，佛教以此作为取得确定之认识、作出确定之判断的心理条件。在我国，此"定"往往与禅连称，成为含义广泛的禅定。

⑪ 小乘：即小乘佛教。原是后来大乘佛教对原始佛教和部派佛教的贬称。学术界沿用之，而无褒贬义。主要经典是《阿含经》等。

⑫ 大乘：一世纪左右形成的佛教派别，也称大乘佛教。自称能运载无量众生从生死大河之此岸达到菩提涅槃之彼岸，成就佛果，而贬称原始佛教和部派佛教为"小乘"。二者主要的区别是：小乘把释迦视为教主，大乘则提倡三世十方有无数佛，并进一步把佛神化；前者追求个人自我解脱，把"灰身灭智"、证得阿罗汉作为最高目标。后者宣传大慈大悲、普渡众生，把成佛渡世、建立佛国净土作为最高目标。在义学上，前者只否定人我的实在性，后者还否定法我的实在性。在修习上，前者着重于三十七道品的宗教道德修养，后者倡导以六度为内容的菩萨行。大乘佛教的主要经典有《般若经》、《维摩经》、《法华经》等。

⑬ 坐：指"盘腿静坐"，行"禅定"。

⑭ 如来：佛的十号之一。如来者，乘如实道来成正觉也。

⑮ 定慧即等：即定与慧是一个东西。

⑯ 一刹那：术语。谓时间极少。《仁王经》上卷曰："九十刹那为一念。一念中一刹那，经九百生灭。"

⑰ 诸境：中国文字中称为境，意指"境界"、"为境界所包围的区域"、"环境"、"客观世界"。从意义上说，和心对立。

⑱ 法界：佛教名词。有多种用法：(a)十八界中之"法界"，特指"意识"所缘虑的对象。(b)泛指各种事物。界指分界，即事物的类别。(c)指现象的本源和本质，尤其指成佛的原因，与真如、空性、实际、无相、实相等概念的性质相同。中国佛教名派对"法界的解说特多，如华严宗立四种法界，天台宗立观门十法界、密宗立密教十法界。

⑲ 三十二相：也称"三十二大人相"、"三十二大丈夫相"、"三十二大士相"、"四八相"等。佛教用语。谓佛陀生来不同凡俗，具有神异容貌，有三十二个显著特征，与细微的特征八十种好，合称"相好"。据

《大智度论》卷四，三十二相是：足下安平立相。足下二轮相。脚心有轮宝（神奇的战车轮）的肉纹。长指相。足根广平相。手足指缦网相。手足柔软相。足趺高满相。伊泥延腨相。股骨如鹿那样纤好。正立手摩膝相。阴藏相（阴部如马）。自广长等相。毛上向相。一孔一毛生相。金色相。丈光相。细薄皮相。七处隆满相。两腋下隆满相。上身如狮子相。大直身相。肩圆好相。四十齿相。齿齐相。牙白相。狮子颊相。味中得上味相。大舌相。梵声相。真青眼相。牛眼睫相。顶髻相。白毛相。

⑳ 六根：佛教名词。被视为"心所依者"，是"有情本"，也称"六情"。指眼、耳、鼻、舌、身、意具有能取相应之六境，生长相应之六识的六种功能。

㉑ 佛智：佛教名词。指佛所特有的智慧。

㉒ 实相：佛教名词。与真如、涅槃、性空、法性、无相、真实、实际、实性等概念的含义雷同。以世俗认识之一切现象均为"假相"，唯有摆脱世俗认识才能显示诸法"常住不变"之真实相状。

㉓ 中道：佛教用语。即脱离"两边"（两个极端）的不偏不倚道路或观点、方法。大小乘对中道的解释不尽相同，但都认为它是佛教最高的"真理"，有时与真如、法性、实相、佛性同义。

㉔ 第一义谛：又称二谛。原为古印度婆罗门教用语，为佛教所沿用。指俗谛和真谛。谛，指真实不虚之理；两种真理，谓之二谛。佛教名派对二谛所下的定义，不尽相同。

㉕ 六识：佛教名词。对"识"所作的分类。十八界中的六识界。指依据"六根"对于六境生起见、闻、嗅、味、触、思虑等作用的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

⑳ 正念：佛教用语。八圣道之一。指离邪分别而念，法之实性。《慧远观经疏》曰："舍相入实，名为正念。

㉗ 本心：佛教用语。即本原自心。

㉘ 业：佛教名词。意为造作，泛指一切身心活动。分类很多，一种分为三业：身业（行动）、语业（言语）、意业（思想活动）。

㉙ 三学：佛教用语，指学佛者修持的戒、定、慧。戒学：即戒律，防止身口、意三不净业。定学：即禅定，修持者思虑集中，观悟佛理，灭除情欲烦恼。慧学：即智慧，能使修持者断除烦恼，达到解脱。

㉚ 无住：也称"不住"。佛教名词。指事物不会凝住于自身不变的性质，人的认识也不应以固定的概念当作事物固有的本质。

㉛ 住：这里指住于心念。

㉜ 心念：这里涉及你的无念。

㉝ 无心可用，即得成佛：这句话的意思是，如果我们用心完成一件工作，这个要完成工作的用心就会发挥相反的作用，任何工作就都完成不了。只有心念的痕迹一扫而空时，才可以成佛。

㉞ 无心自成佛，成佛亦无心：这句话的意思是，当我们竭力要完成某一工作时，最后精疲力尽。就你的意识而言，你是放弃了。但是，事实上你的下意识仍停在这个工作上，而在你发觉它以前你的工作已完成了。"人的困境乃上帝的机会"，这便是"无心完成工作"的意义。但是，佛无心还有另一种哲学的解释。据佛家哲学，人人皆具佛性，从佛性产生般若，观照我们的一切身心活动。佛性产生般若，就象太阳放出光热或镜子反照外物一样的无心，所以说佛无心或佛即无心。因此，从哲学上说，不必特别用心。事实上，如果特别用心，反而是成佛的障碍。所以，"无心"就是除去人为的重复的努力。

㉟ 无心是真度众生……：这句话的意思是，生活有两个层次，一个有心，一个无心。属有心的活动，受业的法则支配。属于无心的也就是属于无分别智的，并且带有无目的性的特色，因而也带有无价值性的特色。真正的宗教生活从这里开始，且为有心的生活层面带来善果。

㊱ 佛说教也是无心：这句话的意思是，佛以及在人间的一切活动都属无心层面，都处于无价值世界，这里任何目的的范畴都用不上。

㊲ 说即无，无即说：这句话的意思是，佛的一切活动，都来自无心，也就是来自于空。

㊳ 既无佛可成，和尚还得佛用吗：这句话的意思是，佛家哲学用两个观念即体和用来说明实相。这两个观念不能分开。凡有用的地方，其后必有体，凡有体的地方，也必有用。但是，当我们说无佛时，如何能有佛用呢？那么禅师与佛法能有什么关系呢？

㊴ 心都没有，用从哪里来呢：这句话的意思是，一切都起于无心，都在无念中，一切也都堕入无念中。没有佛，因此也没有佛用。如果一念生起并有用相，那么，就生起分别，就有了执着，就乖离无念之道。禅师坚守无念，不转到有心层面。这使新修和尚感到迷惑。

㊵ 记忆与智慧俱忘：这句话在这里是重述以前说过的回到无念，即是成佛。

㊶ 六尘：同六境，佛教名词。指眼、耳、鼻、舌、身、意六识所感觉认识的六种境界，即：色、声、香、味、触、法。

㊷ 河沙：这里是无限之意。

㊸ 趋者：这里指向各处寻求的人，即指向自己以外而求的人。然而，如此的趋者恐怕无栖泊处所，可能陷于空无之感，故希求近功，退而于知解中求之。

㊹ 五蕴：又译“五众”、“五阴”。佛教名词。“蕴”，意谓积聚、类别。《俱舍论》卷一中分色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴五种。

㊺ 和合：古代民间传说中象征男女相爱的神名。常画二像，蓬头笑面，一持荷花，一捧圆盒，取和谐合好之意。

㊻ 缘：这里譬如四大、五空等。

开 悟

一

禅学的精髓在于对生活和一般的事物获得一种新的观点。也就是说，想了解禅的内在生命，需要抛弃支配着我们日常生活的思想习惯，同时要看看是否有其他判断事物的方法。换一句话说，我们日常的生活方式是否足以使我们的精神渴望得到最后的满足。如果我们对这种生活感到不满，甚至我们日常的生活方式中，有某种剥夺我们精神自由的东西，我们就要力求一种使我们得到究竟和满足的方式。禅正是替我们完成这一目的并使我们得到一种新观点的东西。通过这种新的观点，我们的生活能达到更新鲜、更深刻、更满意的方面。但是，这种收获是我们在生活中所经历的最大的心理剧变，因而并不容易。这将是激烈的洗礼。也就最说，我们的心要遭受一定的暴风雨、地震、翻山、碎石的剧烈变化。

学禅的人将这种新观点的获得称为悟的境界。这是觉①的另一名称，而觉是佛陀在尼连禅那河边菩提树下悟道以来和其印度信徒所用的一个名字。在中国，表示这种体验的还有另外的名词，每个名词都有其特殊的意旨。总之，没有悟就没有禅，悟是禅学的根本、禅没有悟，就等于太阳没有光和热。禅可以失去它所有的文献，失去所有的寺庙，但是，只要其中有悟，禅会永远存在。

悟可以解释为对事物本性的一种直觉的观照。它与分析或逻辑的了解完全相反。实际上，它是指我们习惯于二元思想的迷妄之心一直没有感觉到一种新世界的展开，或者可以说，悟后，我们是同一种意料不到的感觉角度去观照整个世界的。不论这个世界怎么样，对于那些达到悟的境界的人们来说，这世界不再是经常的那个世界。虽然它依旧有流水和火，但它决不再是同一个世界，用逻辑的方式来说，它的所有对立和矛盾都统一了，都调合成前后一致的有机整体之中，这是神秘与奇迹，可对禅师们来说，这种事是我们每天都在做的。因此，唯有通过亲身体验，才可达到悟的境地。

当我们解决一个数学上的难题，或完成一项伟大的发现以及我们处在最为危险、复杂的环境中，突然发现逃离的方法时，总之，就是当我们大声喊着："我找到了！我找到了！"这禅的话时，便获得了类似悟的心境，只是这种心境只涉及悟的理智的一面，因此必然是部分的不完全的，也不能视为不可分割的整体的生命基础。作为禅的体验的悟的境界，必定与整个生命相关。因为禅所要求的乃是我们自己精神统一体的革命和

重新评价。数学问题的解决，止于解决而已，不能影响一个人的整体生命。所有其他实际和科学上特殊问题的解决，都是如此，并不进人有关个人基本生活格局之中。但是，悟却是生命本身的再造。如果这种再造是真正意义上的话因为有许多是伪装的），（它对一个人的道德和精神生命的影响便是革命性的。这些影响能够提高、净化和要求人的道德和精神生命，有人问一位禅师，佛由什么构成，禅师答道："桶底穿了。"这一回答使我们看到，精神体验产生了多么完全的改变。一个新人的诞生，确实产生了剧烈的变化。

宗教心理学中，个人这种整个生命的精神提升，称为"转变"（即改变宗教信仰），但是，由于这个名词通常是基督徒改宗者使用的，所以，严格意义地说，不能用在教徒的精神体验上，尤其不能用在禅学信徒的精神体验上。这一名词具有太多性感或情绪上的阴影，所以不能代替悟，悟乃处于一切的心智之上。我们知道，佛教的基本趋势是理智多于情感，其觉悟观也与基督教的拯救观极不相同。作为大乘教派之一的禅宗，自然带有相当多的所谓超验理智主义色彩。不过，这种超验理智主义不会产生逻辑的二元论。如果我们用诗歌或象征的方式来表示，悟便是"心花开放"、"茅塞顿开"、"心思活动的开朗"。

二

达摩到中国时是公元六世纪初，因为那时信佛的人只专

心于精确的哲学讨论或仅仅在表面上遵守着宗教仪式和戒律，所以，达摩想把悟带到中国佛教的实质中来。达摩主张的“只传心印”是指开悟，也就是能见到佛法的精神。

六祖慧能之与众家不同，在于他在坐禅方面反对神秀领导的北派禅宗只求心定而鼓吹的寂静主义。他认为寂静主义者是半个瞎子，或者是生活在黑暗的洞穴之中。我们最好是在明白了这一点之后再继续从事研究。这样，我们就不会对禅的究竟目的有任何疑惑，就会知道禅的究竟目的根本不是在引起精神恍惚的禅定功夫上虚耗生命，而是见到我们自己的生命或打开我们的悟眼。

日本有一部《达摩六论》，书中无疑有一些达摩的话。但是，多数并非达摩亲口说的，大概是禅宗在唐朝开始普遍为中国佛教徒注意时所作。不过，书里的基本精神却完全与禅的原则相符合。其中一论名为“信仰世系论”，讨论见性②或悟的问题。就原作者的看法，见性或悟构成禅宗的精髓。下面摘录书中的几段话：

“如果你想见到佛，就应该见你自己的本性；因为这本性就是佛。如果你没有见到你自己的本性，那么你心中想佛，口中念经，行为上持戒又有什么用呢？心中想佛，你的功德可能获得果报③；口中念经，你的智慧可能增长；行为持戒，你可能往生天上；做善事，你可能得好报；但说到见佛，你还离他很远。如果你自己还没有明白领会，就应该求明师指点，你彻底了解生死根本。一个没有见到自己本性的人，就不应该称为名师。

“当一个人还没有见到自己的本性时，就无法脱离生死轮回④，不论他如何精通十二部经⑤典，永远不会解脱三界⑥之苦。古时有个叫善性⑦的人，能诵十二部经，但不能脱离轮回，因为他没有见到自己的本性。如果善性都是如此，那么，现在那些只能谈论几部经论就以为自己是佛法解释者的人又会怎样呢？他们真是愚蠢的人。如果不了解心，念诵和谈论经文是绝对没有用的。如果你想见到佛，就应该见到你自己的本性，你自己的本性就是佛。佛是一个自由自在的人，——一个既无所作也无所得的人。

如果你不去见你自己的本性而去外物中求佛，就永远求不到佛。

“佛就是你自己的心，不假外求。”

“佛”是西方名词，在本土指“悟性”，而所谓“悟”又指“精神上的悟。”反应外界的，接触外物的，扬眉眨眼和手足挥动的，就是你自己精神上开悟的本性。这本性就是心，而心就是佛，佛是道，而道就是禅。禅这个简单名词是凡圣两者都不能知觉的，直接见到一个人的本性，这就是禅，如果你还没有见到自己的本性，那么，即使你精通经论数百部，也还是不了解佛法。佛法不是只凭借学习便可以了解的，最高的道是深不可测的，不是谈论或者讨论的对象。甚至经文也没有办法使我们达到这最高的道。即使我们无知无识不认识一个字，一旦我们见到自己的本性，也就得到了道……

“那些没有见到自己本性的人，可能阅经、念佛、勤作研究，一天六个时辰都在实践宗教生活，长坐不卧，也可能博学

多闻；他们也许认为所有这些就是佛法。累世诸佛只论见性。诸法无常；当你还没有见到你的本性，就不要说：'我有全知'。这是最大的错误。佛的十大弟子之一阿难虽以博闻著称，但没有见到佛性，因为他只重视博学多闻……"

六祖慧能回答下面问题："黄梅五祖传法给你，究竟传了些什么法门⑧呢？"他就是强调这一点，他的回答是："没有什么法门，我们只谈见性，没有谈到禅定或解脱⑨。"

在其它的地方，他们被认为"迷"和"不屑与言的"。他们是愚蠢而静坐无思的人。可是，"即使是凡夫，如果他们突然悟道而打开心眼，最后会成为智者，甚至成佛。"

当慧能听到北派禅宗的禅师们教学生"住心静观，长坐不卧"时，便认为"住心静观，长坐不卧"是一种病态，而根本不是什么禅道。因此，他作了一首偈子：

"生来坐不卧，
死去卧不坐，
元是臭骨头，
为何立功课？"

当马祖在南岳般若寺时，整天盘腿静坐着冥思，他的老师南岳怀让看见了便问他："你这样盘腿而坐是为了什么？"

马祖答道："我想成佛。"

南岳怀让听完后就拿了一块砖在马祖旁边用力地磨。

马祖问："老师，你磨砖作什么？"

怀让答道："我想把砖磨成镜呀。"

马祖又问："砖怎么磨成镜呢？"

怀让就说："砖既不能磨成镜，那么你盘腿静坐又岂能成佛？"

马祖问道："要怎样才能成佛呢？"

怀让答道："就象牛拉车子，如果车子不动，你是打车还是打牛呢？"

马祖哑口无言。

怀让因而继续说："你这样盘腿而坐，究竟是为了学坐禅还是成佛呢？如果学坐禅，但禅并不在于坐卧，如果想成佛，但佛并没有一定的形相。佛不在于任何地方，所以没有人能抓住他，也没有人能舍弃他。如果你想用这种盘腿而坐的方式去成佛，就扼杀了佛，如果你执着于坐相，便永远不见大道。"

这些话很平常，也没有使我们对禅的究竟目的产生任何疑惑。我们清楚地知道，禅的究竟目的，不是以印度圣者静坐的方式使自己陷入无感觉状态，也不是想排除那些似乎来无影去无踪的心理波澜。禅师们常喜欢用日常生活中的琐屑事情使弟子们的心思流向一个前所未知的方向，就象撬开暗锁而新的经验之流便从这开口处涌出来一样。也象钟表的报时，当预定的时间到了，就会嘀嘀答答发出撞击的声音，我们的心之结构也象这机械一般，当某一时刻到了，那一向掩隐的屏幕拉开了，便会出现一个全新的展望，一个人的整个的生活格调也因此而改变了，禅师们称这种心理上的开放为悟，并把它看成自己教育学生的主要目的。

由此来看，德国神秘主义者爱克哈特说过的一段话，极有

启发性："关于这个问题，一位异教圣者与另一位圣者有一段很好的对话：'我感到内心有一种突然掠过理性的东西。我知道它是某种东西，但无法确切知道它是什么。只是我认为如果我能够想象它是什么，就会把握所有真理。"

三

下面举出一些实例，它们会告诉我们，当我们的内心发生这种转变，进入一个更加广大更加深刻的世界时，整个禅的薰陶也就获得了意义。因为，当这一智慧而又深刻的世界展开时，我们日常生活，甚至日常生活中极其微不足道的东西，都多得带有禅道了。因此，悟既是最平淡、具体的东西，又是极其神秘的东西。但是，生命不是充满着奇异、神秘、不可思议以至于远远地超过了我们逻辑的了解了吗？

一个和尚要跟赵州从稔学禅。赵州问他："你吃过早饭没有？"和尚答道："吃过了。"赵州就说："那么，就去洗碗碟吧，"据说，那和尚听了这话后，恍然大悟。

德山宣鉴是一位精通《金刚经》的大学者，他听说有一种根本不解经文而可直接抓住自己的本心后，就跑到龙潭那里求教。一天，德山坐在外面想要参悟禅机，龙潭对他说："为什么不进来？"德山答道："天太黑了。"龙潭于是点了一支蜡给他。他正去接的时候，龙潭突然把烛光吹熄，于是德山大悟。"⑩

一天，百丈怀海随他师傅马祖外出散步，看见一群野鸭子

飞过去，马祖问："那是什么？"

百丈答道："野鸭子。"

马祖又问："它们飞到哪里去？"

百丈答道："它们飞过去了。"

百丈说这话时，马祖突然用力扭了一下百丈的鼻子，百丈痛得大叫起来。

马祖于是又说："你说它们飞过去了，但它们自始就一直在这里。"

百丈汗流浃背。他得悟了。

在洗碗碟、吹熄烛光和扭鼻子之间，有什么可能的联系吗？我们必须象云门一样地说："如果其间没有联系，那么它们如何能够使人了悟禅道呢？如果其间有联系，那么它们之间的内在联系是什么呢？如果我们的观察只限于学生心眼打开之前的情形，也许我们就不能完全了解究竟问题在什么地方。它们都是日常生活中发生的事情，如果禅在它们之间，那么，在我们知道它以前，我们每个人都是禅师。就禅中没有任何人为的东西而言，这有部分真理，但是，如果我们真要扭鼻子或吹熄烛火以使人看清真相，那么，我们的内心就必须注意我们心的活动，真相就在我们要抓住飞鸭子和洗净的碗碟以及吹熄的烛光和构成多种人生的许多其他事件之间的隐秘联系之处。

宋朝大禅师大慧宗杲的门下，有一个和尚名叫道谦。他参禅多年，但没有发现禅的奥秘。他的师傅派他出远门去办事，他非常失望。为时半年的远行，对他的参禅有害无益。他

的同门和尚宗元十分同情他，对他说："我同你一块去并尽我所能帮助你。没有任何理由使你不能在路上继续参禅。"因此，他们一起远行。

一天晚上，道谦神情失望地要求宗元帮他解决生命的奥秘。宗元对他说："我能帮你的事尽量帮你，但有五件事我是无法帮助你的。这五件事必须你自己做。"

道谦问那五件事是什么。

宗元回答说："当你肚饿口渴时，我的饮食不能填你的肚子，你必得自己饮食。当你想大小便时，你必须自己照顾自己，我一点也不能帮你。最后，除了你自己以外，谁也不能驮着你的身子在路上走。"

宗元的话，一下子打开了道谦的心扉，道谦其时快乐无比。

于是，宗元告诉他，他的工作已经做完了，再作伴远游下去，已没有什么意义了。因此他们二人分手，道谦继续他的远行。半年后，道谦回到原先的庙里，他回庙的时候，在半山亭遇见了大慧，大慧说："这人连骨头都换了。"也许会有人问，在他的友人宗元给他那么具体的劝告时，掠过他心头的东西究竟是什么呢？

香严禅师是百丈怀海的弟子。百丈死后，香严往参沩山灵佑。沩山是百丈的大弟子。沩山问香严："听说你在百丈先师处问一答十，问十答百，这是你的聪明灵利处，但用这种方式了解禅道，必会产生理智和概念的把握，这是没有多大用处的。也许你已经了悟禅道。你说一说生死根本也就是父母未

生你时的根本给我听听。”

对此问话，香严不知如何作答。回到自己的房里，把平时看过的文字以及先师语录的笔记，从头到尾寻找了一遍，可是一句对话也没有找出来。于是，他再次回到沩山那里，请求沩山说明。但是，对他的请求沩山只说："我的确没有什么东西教你，如果我教给你，你以后会笑我骂我。并且，我所教你的东西，是我的东西不是你的东西。”

香严觉得十分失望。他认为大师兄对自己不好。最后，他决心烧毁那些无助于精神福乐的平日所看的一切文字，从这个世界上完全退隐下来，过一种依照佛徒戒行的简单而又孤独的生活。他说："既然佛法这么难于领会而向别人求教的机会又这么少，学佛法有什么用呢？今后我要做一个行脚僧，免得役使心神，”之后，他辞别沩山，在南阳国师慧忠禅师墓旁筑屋而居。一天，他在除草扫地的时候，抛掷的瓦砾击在竹上发出了声响，这使他忽然得悟，沩山提出的问题，他一下子清楚了。他无限喜悦，好象重新沐浴了父母的温情。他现在才理解沩山当时没有为他说破的恩典。因为现在他知道，如果沩山当时对他说破，就不会发生此时此刻的事情。

下面是他在开悟后立刻作出的颂辞，从中我们可以了解他对悟道的观念：

“一击忘所知，

更不假修持；

动容扬古路，

不坠悄然机，

处处无踪迹，
声色外威仪；
诸方达道者，
咸言上上机。”

四

我们必须承认，禅中有某种无法解释的东西。无论多么敏感的禅师，都不能用理智的方法分析使他的弟子了解它。香严和德山对经文和老师的议论都具有相当的知识，可他们想凭这些知识了解最高的道时，都不能达到目的，既无法满足自己的内心，又不能得到老师的赞许。悟毕竟不是凭借了解便可获得的东西。但是，一旦掌握了它的钥匙，就可以使任何东西皆赤裸裸地呈现在眼前，整个世界也会表现出不同的一面，知者就会明白这种内在的改变。没有远行以前的道谦和悟道以后的道谦显然是同一个人，但是慧能大师看见他时，虽然他并没有说什么话，慧能大师却知道他内心发生了什么变化。

马祖扭百丈的鼻子，而百丈变得非常大胆地在师傅刚刚开始说法时将草席卷起。他们内心所体验的，并非用心作成的，复杂的可用理智加以证明的东西。因为他们都没有打算用一套学问式的议论对它进行解释，他们只做这件事那件事，或说出一句局外人无法理解的简简单单的话，而老师和学生却对整个事情感到满意。悟不可能是幻想，不可能是空洞缺少内容的，也不可能是没有价值的，也许是最单纯的可能体

验，因为它是一切体验的基础。

说到开悟，禅所能做的，就是指出一条途径。其余的事情需要凭借自己的体验。也就是说，循着暗示去达到目的——只有靠自己去做，别人无能为力。虽然老师可以产生很大的作用，但是，除非学生内心有充分的准备，否则老师也没有办法帮助学生把握事情。就像马儿不能喝水时我们就不能强迫马儿喝水一样，抓住究竟目的也要自己去做。也像花儿开放是缘于内在的需要一样，见到自己的本性也是自己内心充溢的结果。这正是在内在和创造意义下禅属于个人和主观的根由。

在理智上，禅不会给我们任何帮助，也不会浪费时间对这些东西进行讨论。禅只是暗示、提示。这并非它要表示不确定，而是因为这是它唯一能做的事情。倘若可能的话，它会尽力帮助我们达到开悟。事实上，禅也是尽一切可能来帮助我们的。正如我们在许多大禅师对其弟子的态度中所看到的，当学生们被打倒在地的时候，我们决不要怀疑老师的善意。他们只是等待弟子内心完全成熟以达到最后的开悟，最后开悟的时刻到了，可悟禅道的机会也就无所不在了。他可以在听到一种模糊的声音或一句不可了解的话，或在看到花儿开放以及日常生活中一些琐屑事情如跌倒、拉屏幕、搧扇子时获得悟的契机。这些都是可能唤醒我们内心感觉的充分情景。显然，这些事情中的任何一件，都是最不重要的现象，但它对我们内心的影响，却远远超越了我们能够想象的东西之外。轻轻地触动一下灼热的金属丝，可能产生震撼大地的爆炸，其

实，所有悟的原因都在我们内心。这就是钟表拍打出声时，其中所有的东西都像火山一样爆发或闪电般掠过的原因。禅把这种情形称为"回到一个人自己的家。"因为它的信徒者会说："现在你找到了自己，自始就没有东西离开过你，是你自己闭上眼睛看不到事实。"在禅里面，没有任何需要解释的东西，没有任何需要教的东西。这些东西是能增加你的知识，但是，除非来自于你自己，否则，任何知识对你都是没有价值的，因为，借来的羽毛是决不会生长的。

因为悟使我们看清存在的基本事实，所以，悟的获得便表示一个人生命中的转折点。不过，悟的获得一定是彻底和明白的，这样，就可以产生令人满意的结果。要使"悟"成为真正的悟，内心的革命一定要是完全的，要有自己的精神受到一次热烈洗礼的真正感觉。其感觉的强度与开悟者用力于达到悟的程度成正比。因为，悟同我们的心理活动一样，不仅有强度，还有程度，不热烈的悟，就可能达不到临济那样精神上的革命。禅是品性问题而非理智问题。也就是说，禅产生于作为生命第一原理的意志。光辉的理智并不能打开禅的奥秘，只有坚强的心灵才能吸饮无尽的源泉。我不知理智是否是表面的，是否只触及人格的边缘，但事实告诉我们，意志是人的本身。禅正诉诸于这种意志。当一个人透彻地感到这种势力的作用时，就产生了开悟和禅的了解。如人们所说，当今，蛇已经成为龙，再生动一点地说，一只普通的杂种狗，一种可怜的摇尾巴乞食并被街童无情踢打的动物，现在已变成吼叫声足以吓死一切胆小者的金尾狮。

故此，当临济恭顺地接受黄檗"三十杖"时，是一副可怜的形象，但是，一旦到了悟的境界，便变成另外一个人，他第一句话便说："黄檗的佛法不过如此。"而他再次看见黄檗时，竟在黄檗脸上回敬拳头。黄檗大声叫道："好不傲慢！好不鲁莽！"然而，临济的鲁莽是有理由的，老禅师也不能不对临济的态度感到高兴。

在百丈和马祖师徒二人于野外散步看到飞鸭后的第二天，集会的时候，马祖刚上座准备说法，百丈就卷席离去⑪。马祖于是下座回到自己的房里，问百丈为何自己还没有说法他就卷席而去。

百丈回答说："因为我的鼻子昨天被你扭得痛极了。"

马祖问："昨天你心里想到哪里去了？"

百丈答："今天我的鼻子已不痛了。"

多么异样的行为啊。他的鼻子被扭时，尚且完全不了解禅的奥秘，可现在却变成一头金毛狮子了。他成了自己的主人，发现了自我，行动自由自在，简直就似拥有了一切，连自己的老师也看不见了。

毫无疑问，悟深深进入个人的内心。因此，正如我们在上述例证中所见，悟所带来的改变，是极其明显的。

直到现在，我们所考虑的，只限于悟的客观的一面，因此，似乎不是一件非常特殊的事物——打开注视禅道的眼睛，如果禅师们说出一些恰如其时的话，弟子们就会立刻有所悟，见到一种向来想象不到的奥秘。这似乎完全决定于一个人其时的心境或心理准备状况。因此也许会有人认为禅是一种偶然

的事，但是，当我们知道了南岳怀让要费八年的时间去解答“来者是谁?”的问题，我们也就会了解他能获得答案并表示“甚至当一个人断定它有几分像时，就完全抓不住它”之前，他一定要经历的内心焦虑和困扰。我们一定要看到悟的心理的一面，它显示出我们打开人类灵魂永恒奥秘之门的内心状态。对这一点，最好引证禅师们在回想自己悟道过程时所说的话。

高峰原妙是南宋的伟大禅师。他的老师第一次要他参“赵州之无”⑫时，他便尽力参证这个问题。一天，他老师雪岩钦和尚突然问他“谁替你拖个死尸来”时，他可怜得不知如何回答。他的老师非常严厉，常动手打人。后来的一天，他在梦中想起他的另一位老师。老师曾要他参悟“万法归一，一归何处的意旨，这使他三天三夜未能人睡。在这种极度紧张的内心状态之下，一天他看到王祖法演对自己画像的题词，有一段是：

“百年三万六千朝，

反复元来是这汉!”

这段话突然打破了“拖死尸者是谁”的永久疑团。于是，他整个改变了，完全变成了另外的一个人。

他在语录中告诉我们他在那些日子里的内心倾向：“当我在双径的那些日子里，亦就是在我回到参堂一个月之后，有一天夜里，当我熟睡时，突然间注意到‘万法归一，一归何处’这个问题。我的注意力非常集中，使我忽略了睡眠，忘记了吃东西，而且不辨东西，也不分昼夜。当我摆餐布摆饭碗或上便所

时，不管走动或停下时，不管说话或默不作声时，我整个生命中都充满着这个‘一归何处’的问题。我的心不曾想到别的事情，即使要稍微想到一些与这问题无关的东西，也不能够。我像是被钉住了或胶住了，不管我怎样想摆脱，却根本无法动一下，虽然我置身于许多人或集会中，总觉得好像一个人独处似的。从早到晚，从晚到早，我的感觉是如此的清楚，如此的平静，如此的超越一切事物之上！绝对地纯净而一尘不染！自始至终只有一个心思。外界是如此的宁静，我是如此的忘记他人的存在。六天六夜就像白痴一样的过去，最后当我跟着大家来到三塔讲经时，偶然抬头看到五祖演师的诗句，这使我突然间从恍惚状态中醒悟过来，而从前老师所问的问题即‘谁替你拖个死尸来’的意义，也在忽然之间领悟了。我感到这个无边的空间似乎破为碎片，而大地也完全毁灭了。我忘记了自己，忘记了这世界，它好像是一面反映另一个世界的镜子。我试验过我所知道的几个公案，发现它们是非常的明白清楚！我不再迷惑于般若的妙用。”

后来，高峰见到了他以前的老师，一见面，老师就问他：“谁替你拖个死尸来？”

高峰大笑，老师想拿棒子打他，他握住棒子，对老师说：“今日你不能打我。”

老师问：“为什么不能打你？”

高峰拂袖而出。

第二天，老师又问他：“万法归一，一归何处？”

高峰答道：“狗舔热油锅。”

老师又问："你从哪里学着这些无聊话来？"

高峰答道："正要和尚疑着。"

老师高兴地离去了。

这些例子表明了一个人开悟之前必须经历的心理历程。当然，这些都是突出的例子，比较引人重视。并非每一个人的悟都要经过这种特殊的心理集中。不过，所有的悟，多少都需经过类似的体验，尤其参禅的开始更是如此。之后心境和意识领域似乎被扫得干干净净而一尘不染。

当一切心理作用暂时停止时，想尽力保持注意力集中的意识也就消失了。也就是如禅家所说的，当我们的心完全着迷或思想对象合而为一以至当一面心镜反映另一面心镜，甚至相同的意识感也消失的时候，主体便会觉得在水晶宫中生活一般，清新、活泼而又庄严。但是，这只是开悟的先决条件，悟并没有得到。如果我们的心，仅仅停留在这种定着的状态，就不能了悟道。从方法上看，"大疑的状态"是最先的状态，必须突破它进入第二层次见到自己的本性或开悟。

由于某种原因致使这种心理平衡受到破坏的话，这种突破就会产生进入第二层次的情形。投一块石头到一片平静的水中，石块的激扰力量会立刻散满整个水面。这情形跟我们的心理状态有几分相像。一片声音敲击着紧闭的心扉，整个人会马上产生反应。他完全被唤醒了。他在创造的火焰中接受洗礼。他看到了上帝的工作。这种使我们高度集中的心理状态突然进入悟境的东西，并非只是听到寺钟的声音，也可以是读到一首偈子或看到某种动的东西以及受到刺激的触觉。

五　悟的主要特征

不合理性

所谓不合理性是指悟并非是推理作用的结果。悟不受一切理智作用的决定。对悟有体验的人，往往没有办法用逻辑的方法对它进行解释。如果用文字或姿态对它进行解释，会损害它的内容。因此，有过悟的体验的人能分辨出悟的真与假，而初学者却没有办法凭借表面可见的东西去把握它。这样，悟的体验的特征，常常是不合理，不可说明和不可传授的。

再看一下大慧禅师说的一段话："这东西好像一大堆火。当你接近它的时候，你的脸会被它灼伤。也像将要出鞘的剑，当它再从剑鞘中拔出来的时候，有人就会送命。但是，如果你既不丢开剑鞘也不接近火的话，就只是一块石头或木头。要想这样，一个人必须是一个充满灵性而很有决心的人。"

这里没有暗示任何冷静的推理活动和纯粹形而上学以及知识论上的分析，这里只暗示一种突破某种无法克服的障碍的极度意志，只暗示一种被隐藏着的某种非理性或无意识的力量所驱使的意志。因此，其结果也是不服从理智或概念的作用。

直觉的洞见

詹姆斯在他的《宗教经验种种》一书中指出，神秘主义者的经验中，有一种纯粹理智的性质，这个说法也可以适用于所

谓开悟的禅的体验。悟的另一个名称是中国人所说的见性，也就是“见到一个人的本质或本性”。很显然，悟中有一种“见”或“知觉”的成分。我们稍微留心一下，便可以知道这种“见”与所谓平常的知识，具有完全不同的性质。据说慧可大师在关于达摩本人所印证的悟方面，曾说过如下的话：“这不是一种纯粹的断定。这是一种最允当的知识，只是这种知识不能用文字表达。”对此，神会和尚说得更加清楚：“智这个东西是一切奥秘微妙的根源。”

如果没有这种纯粹理智性质，悟就会失去它所有的刺激，因为它确实是产生悟的缘由。我们应该知道，包含在悟里面的知识以及某种普遍性的东西，同时也涉及个人的存在形象。当我们举起左手时，举起的活动所表示的意义，从悟的观点上看，就远远超过这一活动的本身。有人说它是象征符号，但悟并不指向它自身以外的任何东西，因为事实上它就是究竟的东西。如果可以说悟是对个别对象的知的话，也可以说，悟也是对那立于个别对象之后的实相的知。

信实性

所谓信实性指悟所印证的知是究竟的，没有任何逻辑的论证可以排斥它。因为它是直接的体验，所以不凭借外在的东西去求得。在达里，逻辑所能做的只是解释它，用我们心里所具有的任何知识去解释它。由此，悟是一种知觉方式，一种内在知觉，它发生在我们意识的最深处。由于禅的知觉是经验的最后阶段，所以，没有这种经验的人是不能否定它的。

肯定性

凡是信实和究竟的，决不是消极否定的。否定性对我们的生命没有丝毫价值、对我们的生活也没有任何引导。它不是推动的力量，也不会给我们一个休息的地方。虽然有时用否定的字眼来表达悟的体验，但主要还是一种对一切存在事物的肯定态度。就事物的发生状态来接受事物，根本不管它们的道德价值。佛家把这一点称为"法忍"⑭，确切地说，是称为"受"，这就是说，超越事物的对待性去接受事物。没有任何二元对待性。

有人可能认为这属于泛神论。但是，这一名词具有哲学意义，看不出可以用在禅上。如果这样解释禅，禅的体验就会遭受无情的误解和"亵渎"。大慧禅师在写给妙证的信中说："古代圣人说道并不需要特别修练，只要我们不亵渎它就好。我要说：谈论心或本性就是亵渎行为。谈论那无法探度的或奥妙的事物就是亵渎行为。禅定或寂灭⑮就是亵渎行为。把我们的注意力向着它和思想它就是亵渎行为、把它写在白纸上更是亵渎行为。那么，我们应该怎样决定我们的方向并适当地处理它呢？那宝贵的般若慧剑就在这里，它的目的就是砍头用的，不要为人类的对错问题牵扰，正如事物的本相一样，一切都是禅，你应专心的就在于此。"

禅是如此之相。是一大肯定。

超越感

各种不同的宗教中，使用的名词也可能不一样，但在悟中却总有一种可以称为超越的东西。这种体验确实是我自身的体验，但我觉得它的根源是在别的地方，把我紧封在里面的外

衣，在我达到悟的境界时，就撕裂了。这并非说我一定与一种比自己更大的东西合为一体或没入其中，而是说我的个体性过去紧缩在一起使我与其他个体存在者隔离，现在却用某种方法松开了并且化为某种无法描述的东西，化为某种与我向来习惯完全不同的东西。继之而来的感觉是一种完全解放或完全安静的感觉，这是一个人最后到达目的地时的感觉。“回家和安息”是学禅者常常用的一句话。《法华经》中关于私生子的故事以及《金刚三昧》和《新约》中关于同样情形的故事，都是表示一个人达到开悟境界时所得到的感觉。

就悟的心理状态而言，超越感是我们唯一能表达的。说它是超越、绝对或上帝，便是越过这种体验本身而进入神学或形而上之中。即使“超越”这两个字也不太恰当。当一位禅师说：“我头上无片瓦而脚下无寸土”时，似乎是一句很恰当的话，我在别的地方称它为无意识，虽然无意识这几个字带有心理学色彩。

非人格性的本质

也许禅体验的最显著的一面，是不同于基督教神秘主义者所体验的，具有人格性的色彩。在佛家所谓的悟中，没有提到下列名词所表现的那种人格的因而也是性的感觉和关系，如爱的火焰、内心流出的奇妙之爱、拥抱、被爱者、新娘、新郎、精神上的结合、圣父、上帝、神子、神的孩子等。所有这些名词都基于一个确定思想系统所作的种种解释，与体验本身毫无关系。无论如何，印度、中国和日本都是一样的，悟都是非人格性的。再说得确切一点，悟都是高度智理的。

其如此是缘于佛家的哲学特色吗？是从哲学或神学中获得的吗？不管这是什么，尽管禅的体验无疑与基督教神秘主义者有相似的体验，然而，禅的体验却没有个人的或人类的虚饰。宋朝大吏赵抃是蒋山法泉禅师的俗家弟子。一天，当他公余之闲独自攸然地坐在办公室时，突然听见一声雷鸣，这使他体会到悟的心境。为此，他写了一首诗来表达他的禅悟：

“默坐公堂虚隐几，

心源不动湛如水；

一声霹雳顶门开，

唤起从前自家底。”

这也许是我们在禅悟中能看到的唯一带有人格性品质的东西，而在“平凡老人”和“无限荣耀的上帝”之间，又有多么大的距离啊，更不用说“基督伟大爱的甜美”和其它话了。如果我们将悟和基督教神秘主义者的体验相比，就可以发现悟是多么没有趣味，多么没有浪漫的色彩！

不仅仅悟本身是平淡而无光辉的，就是激发悟的契机也似乎没有浪漫色彩而完全没有超越感官性的东西存在。悟的体验与我们日常生活中平常发生的事情有关。它不像基督教神秘主义书籍中记载的那种特殊现象。有人抓住你，或打你一拳，或给你一杯茶，或说些非常平淡的话，或背诵经文或诗书，如果你的心理足够成熟，就会立刻达到悟境。这里，没有任何做爱的罗曼史，没有圣灵的声音，没有神恩的充实，没有任何荣耀，没有任何高度渲染的东西，一切都是平淡的。

向上超升感

这种感觉必然随着开悟而来，因为这是突破加在我们个人身上的束缚，而这种突破不仅仅是消极的也是充满了意义的积极性的，它表示了个人的无限扩充。虽然我们并非常常感觉到它，但构成我们意识作用的特色的一般感觉，却是一种束缚和依靠。意识本身就是这两个彼此限制的力量产生的。相反，悟主要是排除任何意义下两个关系项的对立。可是这种对立，如前面所说，是意识的原则，而悟则是体会对立背后的无意识。

因此，从这种状态中解脱出来，一定使人感到超越于一切事物之上，一个流浪者，到处受别人的苛待也受自己的苛待，却发现自己拥有人类在这个世界上所能获得的一切财富和力量。如果这没有给他高度的自我荣耀感，还有什么东西能给他呢？一位禅师说："当你悟了之后，可以在一片草地上显现用宝石造成的宏伟宫殿。但是当未达你悟的境界时，即使宏伟宫殿，也会隐藏在草地之后了。"

另一位禅师，提到《华严经》说："和尚们，请看看！一道显耀的光芒正以耀眼的光辉照遍大千世界，显现一切国土、一切海洋、一切须弥山、一切太阳和光亮、一切天、一切土地——其中每种的数目都是千百亿万。和尚们，你们没看见那光芒吗？"

禅的超升感是一种恬静的自足感，当它最初的光芒消逝后，就根本不作任何表示了。在禅意识里，不用这种夸耀的方式表现无意识。

刹那性

悟是突然来到一个人身上的一种刹那间的体验。事实上，如果不是突然而来和刹那间的事，就不是悟。这种顿悟是慧能派禅宗在公元七世纪后期出现以后该派的特色。他的对立者神秀上座则强调禅意识的渐悟。因此，慧能的后继者都是这种顿悟说的强力支持者。这种顿悟的体验，片刻间展开一个完全新的景象，而我们也从全新的观点去看整个生命了。

译者注：

① 觉：即三昧三菩提。

② 见性：性指本性、品性、本质、灵魂或一个人天赋的东西。"见性"乃禅师们常用的两个字。事实上也是禅教的明显目标。悟是"见性"更为通俗的说法。当一个人了解了事物的本质时，就有了悟。但是，由于后一名词是个广泛性的名词，所以可以用来表示任何一种透彻的了解，只有在禅学中才具有一种确实的意义。本书中这一名词用来表示研究禅的一种最根本的东西。因为"见性"二字暗示一种观念即认为禅有某种具体和实在的东西需要我们去见，这是不对的。虽然悟这个字也是一个模糊的字，如果只为一般的目的，不是严格的哲学讨论，悟这个字就足够了。而这里说到见性二字，它表示：打开心眼。至于六祖对"见性"的看法，参看"禅的历史"一章。

③ 果报：即"异熟"。佛教名词。意谓果异于因而成熟。泛指依业因而得的果报。"异熟"的解释很多。

④ 轮回：也作"沦回"、"流转"等。意谓如车轮回旋不停，众生在三界六道的生死世界循环不已。本是古印度婆罗门教的主要教义之一，佛教沿袭而加以发展，注入自己的教义。

⑤ 十二部经：也称"十二分教"。指佛经体例上的十二种类别。

⑥ 三界：佛教用语。把世俗世界划分为欲界、色界、无色界，皆处在"生死轮回"过程中，认为是有情众生存在的三种境界。

⑦ 善性：据《大般涅槃经》卷三十三所载，他是佛尚为菩提时的三个儿子之一。他精通所有的佛教教义，但他的观点倾向于虚无，最后堕入地狱。

⑧ 法门：佛教名词。指通过修习佛法获得佛果的门户。

⑨ 解脱：佛教名词。指摆脱烦恼业障的系缚而得自由自在。

⑩ 在《神秘主义者和伊斯兰圣经》一书中的第二十五页，在黑森巴斯里这个名字下写着："另一次，我看见一个小孩，手里拿着火炬向我走来，我问他：'你从哪里把光带来？'他立刻将火熄灭并对我说：'啊，黑森，告诉我它到哪里去了，我就告诉你从哪里带来。'当然，这个比较只是表面的，因为德山之悟，其来有自，不仅仅是吹灭烛光这个事实。不过，这个比较本身也是够有趣的，所以在这里把它引出来。

⑪ 坐垫铺在佛像的前面，和尚在坐垫上向佛礼拜，把坐垫卷起就表示法会已终。

⑫ 赵州之无：极有名的公案之一，通常给初学者启蒙用。一个和尚问赵州狗子是否有佛性，赵州回答说："无！"但是，据现今临济宗后继者的了解，这个"无"字，并不象通常一样表示不定，相反，它表示某种肯定。要初学者自己去找这个东西，不要依赖别人，由别人不会给你任何解答，也不可能给你解答。

⑬ 这是另一个给初学者的公案。有一次，一个和尚问赵州："万法归一，一归何处？"赵州回答说："我在青州时，做了一件七斤重的布衫。"

⑭ 法忍：佛教用语。忍者忍许之意。现在谓信难信之理而不惑为忍。即施于所观之法而忍许。

⑮ 寂灭：佛教用语。是梵名"涅槃"的译语。其体寂静，离一切之相。

公　案

一

什么是公案?

比较权威的说法是,公案乃"一种建立判断标准的众所周知的文献",凭借它可以测验禅悟的正确性。它常是禅师说的话或对问题所作的回答。下面举出一些给一般初学者用的公案:

1. 一和尚问洞山良价:"谁是佛?"

洞山答道:"麻三斤。"

2. 一和尚问云门文偃:"一念①不起,还有没有过错?"

云门答道:"多如须弥山。②"

3. 一和尚问赵州:"狗子有没有佛性?"

赵州答道:"无!"

从字面上看,"无"表示"没有"或"毫无",但是,当它被看

成所谓的公案时,"无"便不表示字面上的意义,它只是单存的"无"。

4. 当明上座③追上逃走的慧能时,他希望慧能为他指点禅机。慧能说:"哪个是明上座本来面目?"

5. 当赵州从稔跑到南泉普愿那里参禅时,问南泉:"什么是道?"

南泉答道:"平常心是道。"

6. 一和尚问赵州从稔:"什么是祖师西来意?"

赵州答道:"座前柏树子。"

7. 一和尚问赵州:"万法归一,一归何处呢?"

赵州答道:"我在青州时做了一件布衫重达七斤。"

8. 庞蕴居士第一次到马祖那里学禅时,问马祖:"谁是那不与万法为侣的人?"

马祖答道:"当你一口吸尽西江之水,我就告诉你。"

当禅师们要初学者解决这种问题时,其目的是什么呢?是想打开初学者心中禅的心理状态并重新产生这些公案所表现的意识状态。也就是说,当初学者了解公案时,便了解禅师的心理状态,这就是悟。如果没有这种了解,禅便成为难解的东西了。

在禅学的初级阶段,学生向老师提出问题,老师从问题中琢磨出提问的人的心理状态从面给予适当的助力。这种助力在某一时刻足以使学生开悟。但多数时候都是使学生迷惑困扰,因此便产生了一种不断强烈的心理紧张或者"寻觅计虑"。这一点,我们在前面早已谈到过了。不过,在许多实际情形

中，既使学生有问题提出，也要等待很久。提出第一个问题，也就解决了一半的问题，因为这是提问者内心达到紧要关头时一种最强烈的心理势力所趋使的。这个问题表示提问的人已到了关键时刻，内心已经准备跨越它了。一个老练的禅师常常知道应该怎样把学生带到关键时刻，又怎样使他跨越它。公案的运用尚未流行以前，这是实际的情形，临济义玄、南岳怀让和其他一些禅师所说明的例子，就是如此。

随时间的不断推移，产生了很多的"问答"，它们在老师和学生之间进行。由于禅的文献的不断增多，一般学禅的人便自然而然地希望对它作出一种理智的解释或解决。"问答"不再是禅意识的体验和直觉，而成为逻辑研究的题材。这是不可避免的不幸。因此，希望禅意识能够正常发展，禅传统能够充分成长的禅师们，便不得不注意事情的实际状态，从而发明了这种方法以期最后可能达到禅道。

产生于这种情形下的这种方法，把老禅师所说的某些话拿来作为南针。于是这个南针便在两方面产生作用。第一是抑止理智的治动，或者说得更确切一点，是让理智看看自身能产生多大的作用，从而了解有一个自身永远无法进人的领域；第二是使禅意识达到成熟阶段，最后产生悟境。

公案在第一方面产生作用时，就产生了所谓"寻觅计虑"。公案与理智不同，理智只形成我们生命的一部分。但公案的解决，却需要我们全部人格包括整个身心的投人。当被老练的禅师所引导的特殊精神的紧张状态达到关键时刻时，公案便转为所谓的禅悟。现在便得到禅道的直观，因为学习者长

期以来一直无故敲击的墙，现在已经倒下了，一种全新的景象展开在他的眼前。如果没有公案，禅意识也就失去了南针，从而也不可能达到悟境。悟前一定有一种心理上的死巷。运用公案以前，学习者用于自己的强烈精神而在意识中产生了悟前的南针。但是，当禅家文献以“问答”的方式累积并系统化后，公案的使用便逐渐地被禅师们普遍认可下来。

禅悟最大的敌人是理智，至少开始的时候是这样。理智乃是强调主体和客体的分开。所以，如果要展开禅的意识，便要减少起分离作用的理智。公案的形成，主要为了这个目的。

我们稍加注意就会发现，在公案中，不容有理智解释的余地。想打开公案看看里面有什么内容，理智的刀是不够锋利的。公案并不是逻辑命题，而是由参禅训练所带来的某种心理状态的表现。例如，在佛和麻三斤之间，有什么逻辑上的关系呢？在祖师西来意和柏树子之间又有什么逻辑上的关系呢？著名的禅学著作《碧严录》中，圆悟禅师对“麻三斤”作了如下的注释，告诉我们那些未能把握禅理的假冒禅学者如何解释这个公案：

“这个公案，多少人错会，真是难咬嚼，无隙可以下口。何故淡而无味。古人有多少答佛话，有人说坐在佛堂，有人说三十二相。更有人说杖林山下竹筋鞭。到了洞山，却说麻三斤，不妨截断古人舌头。有人说洞山那时候正在库下称麻，有僧问他，所以如此答。又有人说洞山问东答西。还有人认为由于问话者不知道自己就是佛，所以洞山宛转回答他。

“这些人都像死汉一样，因为他们完全不能了解治的道

路。还有人说这麻三斤就是佛。他们说的话是多么荒谬不近事理！只要他们在洞山句下寻讨，即使他们参到弥勒佛下生，也莫想了解洞山的真意。为什么呢？因为言语只是载道之器。不了解古人意，只管去句中求，从什么地方想抓住古人之意呢？古人说道本无言，因言显道。

“见道就要忘言。只有当我们透过体验而对言语所表达的东西具有一种了悟时，才能达到这个目的。这麻三斤好似长安大路一条，只要你一旦走在这条路上，那么，你的每一步方向都正确。有人问云门什么是超越诸佛诸祖之外的意旨，云门回答说糊饼。云门与洞山是一般无二的。若能彻底清除一切分别的渣滓，就不难了解此道。后来，那想要知道佛是什么的和尚跑到智门那里问他什么是洞山所谓‘麻三斤’的意旨，智门说‘花簇簇，锦簇簇’。问他了解不了解，这和尚说不了解。于是智门说‘南地竹兮北地木’。”

从技术上说给予初学者的公案，目的是要“破坏生命的根源”，“使计虑之心灭绝”，“根除无始以来即在活动的整个心”等。听起来，这些话似乎非常残酷，但其最终目的只是超越理智的界限，而这理智界限的超越，又只能尽一个人所能运用的一切心理力量，一下子把自己完全掏空。于是，逻辑变为心理性质，理智的作用变为意志的作用和直观。在经验意识所无法解决的东西，现在被带到心灵的最深处。所以，一位禅师说：“除非你汗流浃背，否则就看不见迎风扬帆的船。”“除非你曾经汗湿全身，否则莫想看到草地上现出珍珠宫殿。”

公案不能在任何较为轻易的情况下得到解决，一旦得到

解决，公案就会像一块敲门的砖，门敲开后，砖就被丢弃了。只要我们心理的门还是关闭的，公案就有用途。一旦心理的门打开了，就可以去掉公案。心理的门打开以后，展现在一个人面前的，完全是预料不到的东西，甚至是过去从未想到过的东西。但是，当我们从这个新达到的观点，重新看公案的时候，我们发现其中虽没有什么人为的东西，却富于暗示性。其解释极其适当。

二　关于公案运用的实际教导

下面是各时代禅师们所提供的一些关于公案运用的实际表现。从中我们可以得知他们怎样利用公案展开禅的意识，也可以知道随时间的推移，公案的运用表现出什么样的趋势。以后我们会知道，公案运用的增加，在明代禅师们当中，产生一种新的运动。即把它和念佛连在一起。这是由于公案运用的逻辑技巧和念佛之间出现一共同基础的缘故。(以后我会对这个问题进行特别的讨论。)

黄檗山断际禅师在其《传心法要》中，有下面一段参禅的教示：

"各位弟兄！你们平日只学口头三昧④说禅说道，呵佛骂祖，到这里都用不着。平日只管欺人，怎知道今日自欺了。各位弟兄！趁身体康健确实去了解禅道。不被人欺的一段大事，要控制它的关键，并非难事；只是你不肯下定功夫决心去做，如果你不知道怎样去了解，就说这太难了解，非你力量所

及。这真是荒谬！如果你真是一个有决心的人，就会知道你的公案是什么意思。有一次，一个和尚问赵州‘狗子有没有佛性？’赵州回答说：‘无’。现在，你们专心看这个公案，去发现它的意义。昼夜参看，行住坐卧，穿衣吃饭，大小便时，一日十二时中，专心参究这个公案，心心相顾，守着这个‘无’字，日久月深打成一片，忽然心花顿发，悟佛祖之机。便不会被天下老和尚舌头欺瞒。”

佛迹颐庵真禅师有如下说法：

“古人说‘信有十分，则疑有十分，疑有十分，则悟有十分。’可将尽平生眼里所见，耳里所闻，恶知恶解，奇言妙句，禅道佛法，自大傲慢等心，彻底顿泻，莫存丝毫。集中心思在没有了解的公案上面。站定脚跟，挺起脊梁，无分昼夜，无参处参，无疑处疑，直到东西不辨，南北不分，傻呆呆地，像个有气的死人。

“心随境化，触着还知。终必一念不起，识心止息。始知道不远人，自家提有，岂不庆快平生？”

大慧禅师是十二世纪一个伟大的公案提倡者。他最喜欢的公案是赵州的“无”，但是，他也有自己的公案。他习惯在众僧面前举起他所携的短竹杖，说：“如果你们叫这个为杖，便在肯定；如果你们不叫这个为杖，便在否定。超越肯定和否定之外，你们叫它什么呢？”

在下述从《大慧语录》中引出的一段说法中，他说了另一个公案：

“法是不可以见闻知觉而得的。若行见闻知觉，便只是见

闻知觉，不是求法。因为法不再从别人外闻到或由悟性而学到的东西中。离开所见所闻所思的东西，去看看自己心中有什么东西吧。只有空，空是抓不到的，也是思想接触不到的。为什么呢？因为这是我们感官永远无法达到的地方。如果这个地方是在感官所触及范围之内，便是可以想到的东西，便是可以瞥见的东西；因此，也是受生灭法支配的东西。

“最重要的是要遮断所有感官而使心像木头一样。当木头突起而出声音时，就像无人阻止的狮子吼一样，或像不顾水流多快而过河的大象一样。这个时候，便没有烦乱不安，便无所作，只有这个：

神光不昧，

万古徽猷；

入此门来，

莫存知解。

“你们应该了解，由见闻知觉而得道，也由见闻见觉而不得道。为什么说？如果让你们拥有毁灭生命和恢复生命的两面剑，那么，只要你们具有见闻知觉，就能充分利用见闻知觉。但是，如果毁灭生命也恢复生命的两而锋利的剑失去了，那么，见闻知觉便将成为大阻力，便会不断使你们跌倒。你们的法眼⑤便会完全看不到；你们将会在黑暗中行走，不知道如何自由自在。不过，如果你们想去掉见闻知觉而得自由自在，就要使那眷恋的心不起妄念；使它静处于自己的控制之下；不管做什么——行、住、坐、卧、言或不言——都要心思集中；要使你们的心像一根拉紧的线，不要让它脱离掌握。心一旦脱离

了控制，就会发现心为见闻知觉所役使。在这种情形之下，是否有任何补救的办法呢？那种补救办法可以在这里应用吗？

"一个和尚问云门'如何是佛？'云门回答说'干屎橛'，这就是补救方法；无论行、住、坐、卧，都要把心放在这个'干屎橛'上面，心总会突然止息，象陷入死路中的老鼠一样。然后，才会进入那未知世界中而高喊'噢，这个！'当这种喊声发出时，便发现你们自己了。同时，也会发现，所有古代杰出人物在佛家三藏、道家经典和儒家经书中阐释的意旨，只不过替这一突然的喊声'噢，这个！'作注脚而已。"

大慧一再要学生们认识那种超越语言和推理以及意识限制而在我们意识中突然爆发的悟的重要性。他的书信和说法中充满着针对这个目的的劝导和教示。这里，我举一两个实例。他如此的重视这一点，证明了一个事实，即是在他那个时代，禅一方面在变质为单纯寂静主义，另方面则变质为对过去禅师们留下的公案作理智的分析。

"参禅最后必定产生悟。这像节日的赛船一样，比赛的船通常被驶向某一静僻的角落，但最后的目的是要赢得比赛。这就是古代禅师们的情形，因为我们知道，只有当我们开悟时，禅才算真正成功。你们必须以种种方法获得开悟，但是，如果你们想要透过寂静，或如死人一样的坐着来获得开悟的话，就永远得不到所希望的东西。为什么呢？有一位祖师不是说过若想抑制活动而得寂静，寂静将要易于招致烦恼吗？不管你多么热切希望使妄心安静下来，可是，只要推理习性继续存在，结果将与你期望实现的完全相反。

"所以，应该抛弃这个推理习惯。不要管'生''灭'二字，只把注意力集中在下述公案上面，好象要还一笔大债一样。不论做什么事，不论在什么时候，白天或晚上，只想着这个公案。一个和尚问赵州'狗子有没有佛性？'赵州说'无！'集中心思在这个'无！'上面，看看其中含有什么东西。只要继续集中注意力，便会发现这公案毫无任何倾向，就是说，没有任何理智的线索可使你们探寻它的内容。然而，这个时候，可能有一种潜入内心的喜悦之感，不过，这个喜悦之感不久便会带来另一种感觉，即不安之感。不要重视这种混在一起的感觉，只继续用力于公案，那时你们便知道自己已像老鼠进入死路一样向前挤。然后一定要回头，但犹柔寡断的人决不能做到这点，因为他们永远在动摇和犹豫。"

大慧在另外的地方说："在生活中时刻不忘参看公案。若一念生起，也不要故意去压制它；只要继续守着面前的公案就好了。无论行或坐，注意力始终放在公案上面，不要间断。当你们开始发现它毫无味时，便达到了最后关头，不要让它脱离掌握。当你们心里像闪电一样突然出现某种东西时，光芒遍照世界，就会看到毫毛之端完全显现出来的悟者精神世界以及一微尘中转动的大法轮。"

Kung—Ku Ching—hung对他的弟子有过同样的开导：

"在你没有贯彻它的意义以前，赵州之'无！'有如银山铁墙⑥。但是，当你日复一日，继续不断甚至片刻不停地参这个'无！'以求发现它的内容时，终必达到最后阶段，有如水到渠

成；然后知道，铁墙和银山终究不是无法克服的。最重要的是不要依靠学识，只要息止一切眷恋心，全力解决生死大问题。不要只想着'无'来浪费时间，好象傻子，莫想藉思维和妄想而予以错误的解决。全心全意针对着'无'这个问题的解开。当你一旦松弛而整个意识发生一次大转变时，就开始非常明白地了解所有这些最后将产生什么结果。"

《禅生之鉴》的作者更证实我们所引证的一切话并彻底描述公案运用的心理状态：

"参禅者所需要的是见活句而不是见死句。试试去寻觅你所面对的公案的意义，把所有的心力都放在这工作上面，要象母鸡孵小鸡、猫儿捕老鼠一样，要象饥者找食物，渴者寻水喝一样，要象小孩想母亲一样。如果这样的认真，迟早会了解公案的意义。

"要想参禅有成，须具备下面三个因素：一、十分信心；二、十分决心；三、十分疑心。如果缺少其中任何一项，就象折了脚腿的大锅一样，会倾倒的。在生活的每一时刻中，不论在做什么，都要尽力参赵州之'无'的意义。时时把这个公案放在心上，切不可松弛疑心。只要坚定不移继续不断地疑心，便会见到，公案中没有任何理智的线索，丝毫没有通常对这个字所了解的意义，完全是平淡无味的，没有一点令你兴奋的东西，最后便开始感到一种不安和烦躁的感觉。当你达到这种状态时，那就是你丢掉剑鞘，把自己投入深渊的时刻，也是因此而为成佛奠定基础的时刻。

"不要以为公案的意义在你把它提出来解释的时刻；不要

对它作推理活动，或对它产生妄想；不要借除去心中妄念而等待悟降临到自己身上，只集中心力在你的心显然控制不到的公案的不可理解性上面。最后，你会发现自己像跑到谷仓最远角落的老鼠一样，由于完全改变方向而突然在那里发现一条通路。用理智标准衡量公案（象平常应付其他事物一样），在生死大海中载浮载沉，时时为恐惧、烦恼和不安的情绪所扰，这些都是由于妄想和计虑心。你应该知道如何跳出大多数人沉溺其中的这些生活中的琐细。不要浪费光阴去问如何做，只要把整个精神放在这件事上面。这好象口咬铁牛的蚊蚋，当铁牛抵住你脆弱的鼻子时，一下子便忘记了自己，你贯彻其中，工作便完成了。”

现在，我们所举的例子已充分表示了产生所谓悟时公案的作用在什么地方，也表示当禅师开始使学生们的心接近禅意识成熟时，他心里所想的。现在，引一段白隐禅师著作中的话，作为本章这一部分的结束语。

白隐是近代日本临济宗的创始者。从他的话中我们可以知道，自从慧能和他后继者以后，一千多年以来，禅的心理状态是怎样得以继续的保持而没有多少改变。

“如果你想达到纯粹无我之道，便要立刻松手而掉下悬崖，那时，你会重新站起来，获得新的领悟，并完全拥有属于真正自我的‘常乐我净’⑦四德。所谓松手不抓住悬崖是什么意思呢？假设有人在遥远的山中漫游，而这些山又是别人从来不敢去的，他跑到深不可测的悬崖边，长满苔鲜的崎岖岩石非常滑，使他找不到可靠的立足点；既不能向前，也不能退后，死

亡就摆在他的面前。他唯一的希望是抓紧手中的蔓藤；他的生命就寄托在此。如果不小心松手，身子就会掉下深渊而粉身碎骨。

"学禅者也是一样。当他双手抓住公案时，便知道自己已达到心理紧张的极限，并把他带到一种停滞状态。象挂在悬崖上的人一样，不知道下一步应该怎么做。只感到不安和绝望，就好象死亡一样。忽然间，他发现自己的身心和公案都不存在了。这就是所谓的'放手'。当你从恍惚中清醒过来而重新恢复生命时，就象饮水一样，冷暖自知。这将是一种无法表达的喜悦。"

三　公案运用的历史概述

由于下述环境，公案运用的改革是无法避免的：

1．如果参禅还循原有的路径进行，由于它在训练和体验方面的贵族化性质，很快就会消灭。

2．禅在六组慧能之后的二三百年的发展中，创造的原创性渐渐消灭了，因而，它发现，如果想继续存在下去的话，就必须用某种能够有力激发禅意识的极端方法，来产生新的生命。

3．创造活动期过去后，许多"话头"、"机缘"、"问答"等材料累积下来，形成所谓禅的历史。这容易产生理智的解释，从而破坏禅悟的成长。

4．自从禅的历史展开，寂静主义得以蔓延，极其危险地威胁了活的禅悟，寂静主义或静观派以及直觉主义或心悟派，

自始就互为对立。即使不很明显，也在暗中存在着。

缘于上述几点，十世纪和十一世纪时禅师们所采用的公案完全是完成下述功用：

1. 使禅通俗化以抵制那种使禅趋于消灭的原有的贵族化倾向。

2. 为加速禅悟的完成，给禅意识的发展以新的刺激。

3. 抑制禅中理智主义的成长。

4. 使禅避免被活埋在寂静主义的黑暗中。

从上述所引的关于公案运用的话中，我们可以得知下述心理事实：

1. 要学生看公案，最重要的是产生高度成熟的意识状态。

2. 暂不使用推理功能，也就是使心的表面活动停止，这样，深埋着的便能表现出来而用以完成原有的功用。

3. 在公案的解释方面，真正成为一个人性格基础的感情的意欲中心，应该发挥最大的作用。这就是禅师所谓"十分信心"和"十分疑心"为成功的参禅者最需要的两种力量时所指的意义。所有伟大的禅师都愿将全部的身心投在参禅上，这证明了他们对究竟实在的十分信心，也证明了他们所谓"寻觅和计虑"的疑心的力量。这种疑心在没有达到目的的情况下是不会停止活动的。也就是说，没有见到佛的情况下，不会停止活动。

4. 这种心理完成到了最后的阶段，就会产生一种中间性的意识状态。具有宗教意识的心理学者，把这种中间性的意

识状态，错误地称为“恍惚”。其实，这种禅意识状态根本与“恍惚”不同。“恍惚”乃各种心理力量的中止，虽然心仍被动地从事观想活动；与此相反，禅意识状态构成一个人人格一切基本功能最强烈活动所带来的一种意识状态。这里，它们主动地集中在一个单纯的思想对象上，是一行三昧的状态，也叫“定”的状态。

5. 初看起来，好象是一切的心理功能暂时中止的东西，忽然间充满着一向想象不到的新能力，这种突然的转变常发生在声音或影象或某种机动活动闯入的时候。当新生命的源泉被打开从而使公案产生奥秘时，意识的内在深处便产生一种透彻的灵悟。

禅师们用下述方式对这些心理事实提供哲学的解释。当然，禅并非心理学，也非哲学，它是一种具有深刻意义和活生生内容的体验。这种体验是决定性的，不凭借对外界求助。它是究竟之道，不是从相对的知识中产生。这究竟之道可以完全满足所有人的需要。我们必须在自己的身上直接体会它，没有什么外在的根据可供依靠。即使佛的意旨和禅师的谈论，如果没有与自己的生命相融合，不管它多么深刻和真实，也不属于他。也就是说，它们都要从一个人自己的生活体验中产生出来。这种体会就是悟。所有的公案都并非凭借理智的媒介的悟的直接表现，因而看起来有些奇怪和不可理解。

禅师们并非故意使他表达悟的话语令人感到奇怪和不可理解，这些话直接来自于他内在的生命，就象花儿开在春天或太阳的照耀下。所以，想了解它们，就必须像花或太阳一

样，进入它内在的生命之中，当我们重新产生禅师们表达这些公案的相同心理状况时，就会认识它们，因此，禅师们避免一切文字说明，因为文字说明只能在学生的心中产生一种探测神秘的理智的好奇心。由于理智是最大的障碍，确切点说，由于理智是一个死敌，至少参禅的时候是这样，所以，必须把它暂时从我们的心中除去。的确，公案是推理活动的最大对立者。因此，在心理事实和概念主义中间，禅往往把较高的价值给予心理事实。因为心理事实是直接体验到的并且能够完全满足我们的需要。勿庸置疑，这些心理事实是诉诸参禅者"寻觅计虑"之心的。

由于禅家重视个人体验的事实，便有了云门"干屎厥"、赵州"柏树子"、洞山"麻三斤"这样的公案。这些都是每个人极熟悉的生活中的事情。与印度人"一切都是空的，不生的和超越因果的"或"整个宇宙包含在一微尘中"的话相比，中国人显得极其平易！

缘此，禅最好用来排除理智并使经验意识达到更深的根源。我们要想得到完全不同的体验，即止息一切努力和寻觅的心的体验，便要想出一种根本不属于理智范畴的东西，说得再确切一些，禅的特征一定是某种不合逻辑，不合理，不适合理智考察的东西。因此，人类企图达到究竟之道的历史中，公案的运用是禅意识的自然发展。透过公案，使我们整个心理组织达到悟的意识状态。

四　禅学中各种问题的分类

1. 求教问题。

这种问题常常是禅师门下新来的和尚提出的。希望在关于佛、祖师西来意、佛法大意和法身等方面有所领悟。

2. 这种问题是提问者描述自己的心理，要求禅师给予判断。

例如，一和尚问赵州"对一个身无一物的人，你说些什么？"这个和尚在剖析自己的心理状态。赵州的回答是"带着"。

3. 发问者想凭借提出问题以了解禅师的立场。

例如，一个和尚问住居山上的Tung—feng："如果一只老虎忽然在这里出现，你怎么办？"这位禅师于是作虎啸的声音。和尚装出害怕的样子，于是禅师高兴地笑起来。

4. 提问者表示对自己的所得感到怀疑，希望禅师给予印证。

例如，一个和尚问天皇道悟："当我心中还有疑云时，应该怎么办？"道悟的回答是："甚至执着'一'也是相违很远的。"

5. 提问者急欲发现禅师的态度。

例如，一个和尚问赵州："万法归一，一归何处呢？"赵州答道："我在青州时做了一件布衫重七斤。"

6. 不知如何从事参禅的人所提出的问题。

例如，一个和尚问神会："我不能分别黑白，求师开导。"他

刚提完问题，禅师就痛骂他。

7. 提问者提出问题，故意试探老师的成就。当禅寺到处建立起来，和尚们从一个禅师处到另一个禅师处时，这个问题会很多。

例如，一个和尚问Feng—hsueh："一个一无所知的人如何从来不起疑问？"禅师答道："龟在地上爬行时，不得不在泥地上留下踪迹。"

8. 关于无知问题。

这种问题和第六种问题似乎没有什么不同。例如，一个和尚问玄沙师傅："我是初入业林的，请师指点我一个入处。"玄沙说："你听见清溪流水声没有？"和尚说："听见。"玄沙说："这就是入处。"

9. 提问者自己对禅有了一种看法，想了解禅师的看法如何。

例如，一个和尚问："关于世俗的知识和逻辑的巧妙，我与它们毫不相关，求师赐一禅课。"禅师听了重重地打了他一下。

10. 提到某古代禅师言说的问题。

例如，一个和尚问云门："不论眼睛睁得多大，如果一望无际时，怎么办？"云门说："看！"

11. 含有经中言句的问题。

例如，有人问首山："据经中所云，万物皆有佛性，那么，为什么他们不知道？"首山回答说："他们知道。"

12. 涉及一既知事实的问题。

例如，有人问Feng—hseuh："据说大海中有宝珠，怎能

拿到呢？”禅师答道：“王×来，其亮夺目，李×去，巨浪滔天。愈想抓住它，它便离你愈远；愈想看到它，它便变得愈暗。”

13。对事实作直接观察而产生的问题。

例如，一个和尚问San—Shing：“我知你属于业林，如何是佛？如何是法？”他得到的回答是：“这就是佛，这就是法，你知道吗？”

14。含有一假设情况的问题。

例如，一个和尚问Ching—Shan：“这佛坐在殿里，如何是他佛呢？”禅师回答说：“这佛坐在殿里。”

15。表示一真正疑问的问题。

例如，“下物自始即如此，什么是超越存在的东西？”禅师答道：“你的话很明白，问我有什么用？”

16。含有敌意的问题。

例如，一个和尚问睦州：“祖师从印度来，想在这里做什么？”睦州反问：“你说！他想在这里做什么？”和尚不答，睦州便打他。

17。平铺直叙的问题。

一位外道问佛：“不问有言，不问无言。”佛不语。外道便说：“世尊大慈大悲，开我迷云，令我得入。”

18。不用言语表达的问题。

一位外道跑到佛那里，站在佛面前不语。佛便说：“哲学家足矣！”外道礼赞说：“世尊大慈大悲，令我得人。”

译者注：

① 一念：佛教用语。有两种解释：一是极短促的时刻，一是思念对境一次。

②须弥山：也译“修迷卢”、“须弥楼”等，意译“妙高”、“妙光”、“安明”、“善高”、“善积”等。印度神话中的山名，也为佛教所采用。相传山高八万四千由旬，山顶上为帝释天，四面山腰为四天王天，周围有七香海、七金山。许多佛教造像和绘画以此山为题材，用以表示天上的景观。

③ 明上座：五祖的弟子慧明。

④ 三昧：也就是“定”，佛教名词。谓心专注一境而不散乱的精神状举，佛教以此作为取得确定之认识、作出确定之判断的心理条件。

⑤ 法眼：佛教名词。(a)泛指佛教观察事物、认识“真理”的一种智慧。(b)用以观察问题的特种观点。

⑥ 这句话的意思是，你在它前面，感到进退维谷。

⑦ 常乐我净：佛教用语。常用者有二义：(a)指“四颠倒”。佛教以为，世间人生本为无常、苦、无我、不净，但“凡夫”不明此理，作出相反的判断，误认为是常、乐、我、净，因称之为“四颠倒”。(b)“涅槃四德”。大乘认为，一旦证入涅槃，佛身即会具有真正之“常乐我净”四个特性，称之为“涅槃四德”。常，即永恒常在；乐，即无苦痛充满欢乐；我，即法身(“大我”)；净，即断除一切烦恼。

禅的修习

据我所知，禅是所有哲学和宗教的究竟事实，一切理智活动，最后一定是这个结果。换一句更为确切地话说，理智活动要想带来什么实际结果的话，必须从它开始。如果宗教信仰想证明它在我们现实生活中发生有效作用的话，必须从它产生。因此可以说，禅不仅仅是佛家思想和生活的源泉，基督教、回教、道家思想以至实证的儒家思想中，也都充满着它。也正因为它们中具有禅的东西，所以这些宗教和哲学思想充满着活力、吸引力，具有一定的作用和意义。宗教需要某种具有内在推动力，能够带来活力以及发挥实际作用的东西，理智在自己的范围内有它的作用，但是，当它想概括整个宗教领域时，便会使生命之泉干涸。情感的单纯信仰是极盲目的，而意志却抓住我们可能遇到并持为究竟存在的任何东西。就它具有着爆炸性来说，盲从和狂热具有相当的活力。但这并非真正的宗教，其实际的结果也破坏了整个体系，更不要说它自己存在的命运了。禅是使宗教感情经历其合理途径的东西，也

是赋生命给理智的东西。

禅使我们对事物有了新的观点，一种认识生命的真理和美好以及认识世界的新方式。禅使我们在意识深处发现一种新的力量之泉。禅给我们完全和充足的感觉。也就是说，禅彻底检查我们内在生命，为我们展开一个梦想不到的新世界，所以，产生了奇迹。也就是说，产生了一种复活。虽然禅与思辨的成分明显对立，并且这种对立比整个精神革命中任何其它的东西更加厉害，然而，禅似乎有强烈的思辨成分的势力。从这一点上说，禅的确是佛家的。换一句更为确切的话说，禅运用那些属于思辨哲学中的特殊用语。很显然，禅里面所表现的情感不如在净土宗表现的多。净土宗是完全讲信仰的，而禅却强调"见"或"知"的功能。不过，这里的见或知，并非推理意义下的见或知，而是直觉把握意义下的见和知。

就禅家哲学的看法，我们过于服从传统的思想方式，而传统的思想方式是彻底二无论的。传统的思想方式中，不容许有任何的"透入"，我们日常的逻辑，没有把对立者合而为一。凡是属于上帝的东西，就不属于这个世界；凡属于这个世界的东西，就无法与神圣相比。黑不是白，白也不是黑，虎就是虎，猫就是猫，它们永远不可能成为一个东西。水是流动的，山峰是高耸的，这是感官和演绎推理世界中事物和观念的表现方式。但是，禅却推翻这一思想结构以新的结构分式取代了它，逻辑不存在了，对立的观念也不存在了。我们之所以相信二元对待，主要是因为我们深受传统思想的熏陶。观念是否符合事实，是一个需要加以特别研究的问题。通常，我们并没有

探讨这个问题，我们只接受灌输到我们心里的东西，因为“接受”比较容易，也比较实用。而在某种程度上，生命曾因此而更加安定。虽然实际上并非如此。我们在本质上是保守主义者，这并不因为我们懒惰，而是因为我们喜欢安定和平，即使只表面上如此也可以。但是，传统逻辑失去作用的时刻终于将要来临，因为我们开始感到矛盾和分裂，感到精神的苦闷和焦虑，我们失去了盲从传统思想方式时所感到的安静。艾克哈特说，正如石块不落地就没有办法停止运动一样，我们人也在有意无意地寻求安静。在我们尚且不知逻辑的矛盾之前所得到的安静，并非真正的安静，正如石块在没有落地前，一直都持续着运动状态。那么，我们内心真正获得平静的非二元对待的地方在哪里呢？下面再看爱克哈克的另一段话：“一般人都以为我们要看到上帝好象上帝在那一边而我们在这一边似的，其实并非如此。在我知觉他的活动中，上帝和我是合一的。”禅的哲学基础正在于事物的这种绝对合一性。

绝对合一并非禅所特有，许多其他的宗教和哲学也宣扬这一观点。如果禅象其他一元论或一神论似的只建立这一观点而没有其他特殊属于禅的东西，禅早就不存在了。禅中确实有着某种构成它的生命的和证明它为东方文化最宝贵遗产的特殊东西。下面的对话也许可以使我们窥见禅道：

一个和尚问中国最伟大的禅师之一赵州：“什么是道的究竟一语？”

赵州没有给他什么特殊的回答，他只说：“是的。”

那和尚自然不懂这回答的意义，于是又问赵州。赵州因

而大声答道："我又没有声。"①

赵州的这一回答对绝对合一或究竟目的之间是多么的没有关系，然而这是禅的特征，这就是禅超越逻辑和凌驾观念的控制和误解的地方。前面已经说过，禅不相信理智，不依靠传统和二元对待的推理方法，它只用自身原则性的方式处理问题。

在我们更进一步地探讨这个问题之前，再举一个实际的例子。

一次，一个和尚问赵州："一线光分成成百成千的光，我可以问这一线光来自何处吗？"②

这个问题，也是最深刻、最为令人困惑的许多哲学问题之一。但是，赵州并没有用很长的时间来回答这个问题，也没有诉诸什么文字的讨论。他只是匆匆地把自己的鞋脱下一只，一句话也没有说。其意义何在呢？想了解这一点，我们必须象禅师们说的那样，要具有"第三个眼睛"，并知道如何从一种新的观点看物。

禅师们怎样表现这种看事物的新方式呢？他们的方法极不平常，不合乎传统的习惯，非逻辑性，因此也是未学者无法了解的。本章的目的是描述归属于下述几个项目中的方法：

一、言辞的方法

二、直接的方法

言辞的方法又可分为六类：

1．矛盾法

2．超越对立法

3. 否定法

4. 肯定法

5. 反复法

6. 呼喝法

一 言辞的方法

矛盾法

我们知道，神秘主义者喜欢用矛盾的方法表示他们的看法。例如，基督教神秘主义者可能说："上帝是实在的，然而又什么都不是，是无限的空。他同时是存在和不存在的，神国是实在的和客观的，同时又是存在于我自己内心的——我自己就是天国和地狱。"爱克哈特所谓的"神圣的黑暗"或"不动的动者"则是另一个例子，我们可以在神秘主义者文学中收集这种话来编成一部关于神秘主义者不合理的活的专集。

对于这一点，禅并不例外。不过，禅的表达方式中，却有一种特殊属于禅的东西。这种特殊东西主要表现在它的具体性和表达的生动性中。

"空手把锄头；

步行骑水牛；

人在桥上过，

桥流水不流。"

此四句话听起来极不合理，事实上，禅充满着这种生动而不合理的话。

“花不是红的，柳也不是绿的”这是禅家所说的最有名的话之一，并且被认为与“花红柳绿”这种肯定的话完全一样。如果我们用逻辑的方法来说，应象下面这样：“A同时是A和非A。”这样，我们便可以说我是我而你也是我。印度一哲学家说你是他。这样，天国就是地狱，上帝就是魔鬼。在虔诚的传统的基督徒看来，这种禅的说法多么令人震惊。张三饮酒而李四却有点醉。那缄默而发出如雷之声的维摩诘自称他之所以病是因为所有的同类都病了。我们必须说，所有贤明而爱人的人都是宇宙大矛盾的具体表现。

看来我有些离题了，但是，我想告诉大家的是，在使用矛盾法方面，禅与其它神秘主义者相比，更加大胆也更加具体。后者多少限于一般关于生命或上帝或这个世界的陈述方面，但是，禅却将它的矛盾言辞带到我们日常生活的所有细节上来。它毫不犹豫地明确地否定我们所有最熟悉的事实和经验。“我正在这里写作但没有写过一个字。也许你现在正在阅读这本书，但这个世界上没有一个人在读书。我的眼睛完全瞎了我的耳朵也完全聋了，但却看见各种色彩也听到各种声音。”禅师们可以继续不断地说出这样的话。公元九世纪时，朝鲜和尚芭蕉慧清禅师举行过一次有名的法会，在会上，他说：“如果你有了一根棒子，我要给你一根，如果你没有，我要从你那里拿走。”

一次，一个人问赵州：“当一个贫穷的人跑到你这里时你会给他什么？”

赵州答道：“看他缺乏什么？”③

另一次，有人问他："当一个人空手到你那里时，你会对他说什么？"

赵州很快地说："丢掉。"

我们可以问他，当一个人空手时，要他丢掉什么呢？当一个人贫穷时，能够说他自足吗？他不是样样都缺乏吗？

不论赵州的回答中包含什么样的深刻意义，如此矛盾的话完全使我们困惑并且违背我们那受过逻辑训练的理智。禅师们喜欢的一句话是"驱耕夫之牛，夺饥者之食"，他们认为，我们可以用这种方法充分培养我们的精神世界，填满我们追求事物本质的灵魂上的饥渴。

据说，有人请一位善于画竹的画家画一幅以竹林为内容的条幅，画家答应了，于是竭尽全力画了一幅。但是，整个竹林是红色的。求者看到画，对完成此画的特技感到惊讶，他跑到画家那儿说："大师，我来谢谢你为我画这幅画，不过，你把竹林画成红色。"

画家答道："那么，你想画成什么颜色呢？"

求者说："当然画成黑色。"

画家又答："谁曾看见过黑叶竹呢？"

当一个人习惯以某种方式看待事物时，很难使他改变态度从一个新的方向开始。竹子真正的颜色既不是黑的，也不是红的和绿的，甚至也不是我们所知道的其他任何颜色。也许是红的，也许是黑的，谁知道是什么呢？想象中的矛盾，最后可能根本不是矛盾。

超越对立

禅的第二个表现自己的方式是否定对立。这多少有点像神秘主义者所说的"透过否定"。如禅师们所说，最重要的是不要"落入"四句，所谓四句是指：

"是A"

"是非A"

"是A又是非A"

"既非A亦非非A"

根据印度的推理方法，当我们作出肯定或否定时，确实要落入这些逻辑公式的任何一种之中。只要在一般所谓二元对待的固定习惯中运用理智，这便是没有办法避免的。我们所以要这样表达我们所作的任何陈述，是因为逻辑的性质决定的。但是，禅认为当我们既不肯定也不否定时，就可以达到道。这确是生命的困境，但禅师们却不断地摆脱这种困境。现在我们来看一下，他们是否摆脱了。

据云门所说："禅里面有绝对自由。有时否定，有时又肯定，高兴用什么方法，就用什么方法。"

一个和尚问他："如何肯定？"

云门答道："冬去春来。"

和尚又问："春来有何事？"

云门答道："肩上横着杖子，不分东西南北，漫步田野中，敲击残椿为乐。"

这是中国最伟大禅师之一云门所表示的自由自在的方式。

刚才提到过的沩山弟子香严禅师在一次法会上说："如人

在千尺岩上上树，口衔树枝，脚不踏枝，手不攀枝，树下忽有人问如何是祖师西来意，若此人张口回答，一定会坠下丧命；如果不回答，又违问者所问。在这个紧要关头，他应该怎么做？”

这是用最生动的方式表示对立者的否定。千尺岩上的人陷入生死困境之中，这里不可能有任何逻辑上的双关表示。猫儿可能在禅的祭坛上牺牲，镜子可能在地上打破，但我们自己的生命如何呢？据说佛在前生某一世曾献身于吃人的恶魔之口以求得道。同样，因为禅是实践的，所以，禅也希望我们能够为了觉悟和永久平和而同样决心牺牲我们的对待生命。禅告诉我们，当我们作了这种决心后，它的大门就会打开。

矛盾否定

现在我们讨论矛盾否定法。这是指禅师明显或暗示地否定自己所说的或别人对他说的话。对同一问题，他的答案时而否定，时而又肯定，或者对一个众所周知并完全确定的事实，加以完全的否定。从平常一般的观点来看，他是完全不能信赖的，可是，他似乎认为禅道需要这种矛盾否定。因为，禅有它自身的标准，从我们通常的心来看，这个标准只是否定我们通常认为真实的东西。尽管有这么多明显的混淆，但是，禅的哲学是受一种彻底的原则所引导，当我们一旦把握了它，它的颠倒也就变成了直道。

一个和尚问七世纪末八世纪初在中国享有盛名的禅师六祖慧能：“黄梅意旨什么人得？”

黄梅是山名，五祖弘忍常居此地。大家都知道，六祖慧能在弘忍门下参禅，并获得了袈裟。所以，这样的问话并非一句

等闲探询事实的问话，而是含有一种隐秘的目的。六祖慧能的回答是："会佛法人得。"

那和尚又问："和尚还得否？"

六祖答道："我不会佛法。"

和尚接着问："你怎么不会佛法？"

六祖仍然答道："我不会佛法。"

六祖当真不会佛法吗？还是不是佛法就是会佛法呢？这也是基那奥义书的哲学。这种矛盾、否定或不合理的陈述，是禅家看生命之道的必然结果。它的整个重点放在直观地把握深藏在我们意识中的内在之道。而我们内心这样显现或生起的道，是不能用理智来表达的，或者说至少是不能用任何论理的公式传授给他人的。它必定来自于我们的内心，在我们内心成长，也与我们的生命合为一体，别的东西——即观念或意象——所能做的只是指出道所在的方式。这就是禅师们所做的。禅师们所指出的，自然是不合习惯的任意的和创新的。他们的眼光总是落在究竟之道上，所以，他们所能把握的一切，都是用来完成这个目的而不顾其逻辑的条件和结果。这种对逻辑的忽视，有时是故意的，好让我们知道禅道是独立于理智之外的。因此，波罗蜜多经中有所谓"无法可说——是名说法。"

唐朝的相国裴休，是黄檗的忠实信徒。一天，他把自己所解的一编给黄檗看，黄檗接到手，把它放到身旁，并不翻阅。过了很久，黄檗说："你会吗？"

裴休答道："不太会。"

黄檗便说："如果你在此有些了解，便有些禅意。但若形于纸墨，便找不到我宗[4]了。"

由于禅是活生生的事实，所以，我们只有把握了活生生的事实时才有了禅。如果诉诸理智是直接来自于生活，那么，这种诉诸理智也是实际和活生生的。否则，任何文学上的成就或理智的分析都不能用在参禅上面。

肯定

至今为止，禅似乎只是一种否定和矛盾哲学，实际上，它也有肯定的一面。并且，禅的独特性也在这方面。在大多数思辨或诉诸情感的神秘主义中，他们的话都是一般性和抽象性的，其中并无多少使其与某些哲学格言有所不同的地方。例如，布莱克[5]的诗中说：

一粒沙子可看世界，

一朵野花可看天堂，

你的手中紧紧地握着无限

而一小时之中则抓住永恒。

再看韦兹尔[6]在他的诗中表达的高尚情感：

从泉水的潺潺声，

或对树枝轻轻的沙沙声

从展开的叶子在太阳神歇息时

合拢的雏菊，

或阴凉的灌木或树木——

她灌输于我的

比自然中一切美的事物

所能灌输给其他更贤明的人为多。

也许我们不能十分确切地了解这些非常敏感的人所感受的，但是，我们不难了解他们所表达的这种诗和神秘情感。即使当艾克哈特说“我用来看上帝的眼睛就是上帝用来看我的眼睛”或者当普洛丁纳斯[⑦]说“心在自省以前所思想的东西”时，就他们想在这些神秘话语中所表达的观念而论，我们并非完全不了解它们的意义。但是，当我们接触禅师们所说的话时，就完全不知道怎么了解。他们说的话十分地不相关，不适当，不合理乃至无意义——至少表面上是这样的——以致使那些不了解禅家看事物的方式的人，对它们茫然不解。

事实如此，即使是最有资格的神秘主义者，也不能完全摆脱理智的作用，终会留下一些“踪迹”，循这些踪迹，我们可以达到他们那神圣的天堂。普洛丁纳斯所谓“从孤独逃向孤独”这句话，表现了他对我们意识深处伟大神秘的深刻挖掘。但是，这些话仍然有思辨或形而上的意味。当我们把它和下面所引述的禅家的话排列在一起时，就会如禅家所说，具有一种神秘的意味。只要禅师们耽于使用否定，矛盾或不合理的话，思辨的痕迹就没有完全洗去。当然了，禅并不与思辨对立，因为禅也是心的作用之一。但是，在东西方或基督教或佛家的神秘主义历史上，禅走的是一条完全独特的路。

为证明上面的看法，随便举几个例子。

一和尚问赵州：“经中说万法归一，但一归何处呢？”

赵州答道：“我在青州时做了一件布衫重达七斤。”

有人问香林远禅师：“如何是祖师西来？”

香林远答道："久坐之后感到疲劳。"

在这种问答之间，有什么逻辑上的关系呢？是否指传说中所谓的达摩面壁九年呢？如果是的话，除了感到疲劳，他的传道是否徒劳心力呢？当马祖生病，一位学生跑去探病说："今天觉得怎样？"马祖回答说："日面佛，月面佛！"

一和尚问赵州："当身体坏灭归于尘土时，有一个东西永久留下。我知道这个东西，但这个东西留在什么地方呢？"

赵州答道："今天早晨刮风。"

我们再举一个睦州的例子。

一次，一和尚问他："什么是超越诸佛诸祖之说？"

他立刻举起手中的杖子对大家说："我说这是杖，你们说它是什么？"

没有人回答，于是他再次举起手杖问那个和尚："你不是问我什么是超越诸佛诸祖之说吗？"

一次，有人问南缘慧荣什么是佛，回答是："什么不是佛？"另有一次，他的回答是："从来不识他。"还有一次，他的回答是："等到有了一位佛以后，那时我会告诉你。"

到目前为止，他的话似乎并不难于理解，可后面的话，就不同了。即使最锐利的理智分析也难于理解。

当发问的和尚回答禅师的第三句话，说："如果是这样，你心中便无佛，"时，禅师马上表示肯定地说："完全对。"

这句话引出另一个问题，即"什么地方对？"

禅师答道："今天是本月的最后一天。"

也许，这足以表示了对自从人类有了智力以来，那些一直

困扰着人类智慧的深奥的哲学问题，禅师们是如何自由自在地应付的。这里，我将五祖法演禅师的一次说法作为本篇的结论。因为禅师有时——并非经常如此——也落入对待的理解而想以说法开导他的弟子。但是，既是禅家说法，我们自然希望其中能有不寻常的东西。五祖法演是十二世纪最伟大的禅师之一。他是《碧严录》作者圆悟禅师的老师。他在一次说法中说了下面的一些话：

“昨天，我偶然想到一个问题，本想今天讲给你们听。但是，像我这样的年纪是很容易忘记事情的，现在我完全忘记了那是什么问题，一点也记不起来。”

这样说过以后，五祖法演隔了好久没有说话，最后他大声地说：“我忘了，我忘了，我记不起来。”

然而，他继续说：“我知道在一部名叫《善记王经》中有一段咒语。凡是忘记事情的人，念咒之后，被忘记的事便可以重新记起来，好了，我一定要试试看。”

于是，他开始念咒语，拍手发出会心的微笑说：“记起来了，记起来了！它是说：“你若求佛，便不能见到佛，你若求祖，便不能见到祖。甜瓜彻底甜，苦瓜连根苦。”

重复

一次，艾克哈特在讲道中提到上帝与人的相互关系。他说：“这好像一个人站在高山前大声喊‘你在那里吗？’回过来的声音也是‘你在那里吗？’如果他喊‘出来！’那么回声也是‘出来！’”

我们也要用这种方式来看这里所谓的“重复”。初学者也

许不易彻底了解这些鹦鹉学舌般重复的话的内在意义，有时禅师就是模仿这种说话的。不过，了解必定来自于一个人自己的内在生命，回声作用只是给热心求道者一个自觉的机会。求道者的心将要被引人某一调子时，禅师就转变基调，这基调便发生自己的曲调，这不是从任何人学来的，而是在自己内心发现的。

有人问投子山大同禅师："如何是佛？"

他回答："佛。"

有人又问："如何是道？"

他回答："道。"

有人接着问："如何是法？"

他回答："法。"

对禅师们来说，语言是一种来自于内心精神体验的呼喊。语言的表现本身是没有什么意义的，意义要在我们自己的内心里找，因为我们内心也生起同样的体验。当我们了解禅师们所说的语言时，这是对我们自己的了解，并不是了解反映观念的语言的意义，也不是了解所体验的感情本身。因此，如果一个人还没有达到禅悟的话，就没有办法使他了解禅。这正如一个人以往从来没有尝过蜜糖的甜味，就没有办法体会蜜糖的甜。对这种人来说，"甜的"蜜永远只是一个毫无意义的概念。也说是说，语言对于这种人来说，是没有生命的。

禅宗法眼宗的创立者法眼文益，在公元十世纪初期享有盛名。他问一个弟子："你对所谓'毫厘有差，天地悬隔'作何解释？"

弟子答道："毫厘有差，天地悬隔。

法眼告诉他，这样的回答不对，弟子又问："我无法作别的回答，你的释解如何呢？"

法眼答道："毫厘有差，天地悬隔。"

法眼文益是一位善于运用重复法的伟大禅师。这里还有一个有趣的例子。当德韶禅师(公元九〇七——九七一)想在五十四位禅师门下了解究竟之道后，跑到法眼文益那里，但是，他并不想特别用心地参禅，只是和那里的其他和尚在一起。

一天，法眼升坛时，一个和尚问他："什么是曹溪一滴？"

法眼答道："那是曹溪一滴。"⑧

对这句重复的话，问话的和尚一无所知，只站在那里发呆。此时，德韶正在和尚身边，他第一次张开他的法眼悟到了禅的内在意义。而蕴藏在他内心的疑惑，也完全释然了。从此开始，他完全变成了另外一个人。

把道看作一种必须经过知觉主体加以知觉的外物，是一种对待的看法，也是诉诸理智来了解的。但是，根据禅的观点，我们原本就生活在道中，根本不能与道相离。玄妙师傅说："我们好像是全身没入大海里，却伸手向人讨水喝！"

所以，当一个和尚问他："什么是自我？"他答道："你用自我作什么？"

从理智上分析，这句话的主要意思是说，当我们开始说到自我时，便立刻不可避免地建立自我和非我的二元对待，因而落入理智主义的谬误中。我们在水中——这是事实，禅会告诉我们让我们仍旧停留在水中，因为当我们开始讨水喝时，便

将自己和水置于一种外在关系中，而一向属于我们的东西，也从我们的身上被拿走了。

一次，玄妙师傅招待韦监军用茶，韦监军问他："如何是日用而不知？"

玄妙对此不作回答，只拿果子给他吃。他吃完果子后，又问这个问题。

玄妙说："只是我们日常而不知。"

这显然是利用实际事物进行教授。

另一次，一和尚跑去请玄妙指个路。玄妙问他："你听到偃溪流水声？"

和尚说："听到。"

玄妙便说："这就是你的入处。"

呼喝

禅师们回答问题时，往往大声呼喝而不作合理的答复。当我们使用语言时，如果这些语言可以理解，那么我们知道总能发现一条线索去了解它的意义。但是，如果别人给我们不甚明白的表示，我们就毫不知道如何应付，除非我们已经有了某种知识。例如我在这里想尽力提供给读者的。

在所有惯于使用呼喝方法的禅师中，最有名的二个是云门和临济。前者善用"棒"，后者善用"喝"。

临济把"喝"分为四种。据他的说法，第一种喝，好像金刚王宝剑；第二种喝，好像蹲在地上的毛狮子；第三种喝，好像是探竿影草；第四种喝根本不作一喝用。

一次，临济问他的学生洛浦："一人用棒，一人用喝，你认

为哪一种方法较近于道？”

洛浦答道：“没有一种方法接近于道。”

临济又问：“那么，什么是最近于道的呢？”

洛浦大声答道：“喝！”

于是，临济便打他。挥棒是德山最喜欢用的方法。一般来说，与临济用喝的方法相对立，但是，这里临济却使用棒，而后者的特色，在一种最有效的方式下，为他的学生洛浦所接受。

虽然我不想在这里彻底讨论这个题目，但是，除了上述六种标题下所表示的“巧妙方便”外，我还想指出一些更“方便”的方法。

其中之一是“不语”。当文殊师利问维摩诘什么是非二法对待之说时，维摩诘没有说一句话，后来，有一位禅师说他的不语好像“雷声一样的使人震耳欲聋”。一个和尚请芭蕉慧清禅师不用任何中间概念告诉他什么是“本来面目”，芭蕉默坐不语。当别人问资福如宝禅师，什么是应机之句时，资福不发一语。这和尚不知文喜是什么意思，又问一次，于是文喜答道：“当天空起云时，月亮无光了。”

一个和尚问曹山本寂禅师：“无言如何显？”

曹山答道：“莫向这里显。”

和尚又问：“向什么处显？”

曹山答道：“昨夜三更，床头失却三文钱。”

有时，禅师们在回答问题或上讲坛时，静坐“良久”。这里所谓“良久”往往并不只表示时间的消逝，在下述例子中，我们

可以知道这一点。

一个和尚跑到首山那里问他："请为我奏无弦琴。"

首山静默了好久，说："你听见了吗？"

和尚说："没有听见。"

首山又说："你为什么不大声一点问？"

一个和尚问保福从展禅师："欲识无生路，应须识本源。如何是本源呢？"

过了很久，从展问侍者："刚才那和尚问什么？"

和尚重提这个问题，于是保福从展便赶他出去，并大声说："我又没有聋！"

二　直接法

现在，我们接触到禅宗最具特色的地方，这点不仅与所有其他的佛教宗派不同，也与我们所知道的一切神秘主义不同。到目前为止，我们所讨论的禅道，都是用明白或暗示的语言表达的；尽管这些语言在表面上难于解释。但是，现在禅师们却诉诸一种不用文字媒介的更直接的方法。事实上，禅道就是生活之道，而生活则是活、动、行，并不仅指思想。因此，对禅来说，它的发展应该指向活动或更正确地说，应该体验它的道而不是用语言进行表示或说明，也就是不用观念加以表示或说明，这不是很自然的事吗？现实生活并无什么逻辑，因为生活是先于逻辑的。我们认为逻辑影响生活，实际上，人并不如我们所想象的那样是个理性动物。当然，他从事推理活动，可

是，他并不完全根据他的推理来从事活动。在人的生活中，有比理性更强的东西。我们可以称它为行动，本能，再广泛点说，还可以称它意志。有意志活动的地方就有禅。但是，如果有人问我禅是不是一种意志哲学，我不能立刻给予肯定的回答。如果我们解释禅，也应用动的方式来解释，而不应以静的方式来解释。因此，我举手时，就有了禅。但是，当我说我举起手时，禅就没有了。当我们假定某种可以叫意志或任何其他东西的存在时，禅也没有了。并非这种说法或假定有错，而是禅远在这种说法或假定之外。只有当某种说法本身是一种活动而且不能凭借着它来述说的任何东西时，这种说法才是禅。在指月的手指中，并没有禅，但是，如果我们完全脱离任何外在关系，只考虑这指月的手指本身时，便有禅。

我们的生活在时间上延续，而时间不再来。一旦过去，就永远过去了。任何活动都一样，一旦完成，就永远完成了。生活像一幅水墨画，必须一下子画成，不能有任何犹豫，不能有任何理智作用，也不能修改。生活不像油画那样可以涂抹，并且可以一再地涂抹，直到画家最后满意。可是对水墨画来说，任何重画的地方，都会产生污点，就失去了生命。当墨水干了，任何修改的地方就会显现出来。生活也是如此。我们没有办法收回已经做过的事情。在我们意识中发生过的事情，是无法抹去的。所以，我们应该在事情进行之中抓住禅，既不能在事情发生之前也不能在事情过去之后。禅是刹那间的活动。当达摩祖师将要离开中国的时候，他召集弟子们，要他们每个人表示自己的悟境。其中一位尼姑说："这像阿难看到阿

阿佛国一样，一见便不再见。"生命的这种稍纵即逝，无法重视也无法抓住。禅师们把它刻画得非常生动，把它比作击后时产生的闪光或火花。

禅师们所诉诸的直接法的观念，是想在生命飞驰而过的时候，抓住这个稍纵即逝的生命。不等生命消失以后才追赶着抓它。当生命飞驰而过时，我们没有时间去追忆或产生观念。这里用不上推理活动。我们可能运用语言，但它早与观念作用连在一起而失去直接性了。一旦我们使用文字，它们就表示意义和推理活动。它们表示某种不属于本身的东西，除了一些不再存在的东西的微弱影子外，它与生命没有直接关系。这就是禅师们为什么常避免使用这种可以用逻辑方法加以理解或陈述的理由。他们的目的是使学生的注意力集中在他想要抓住的东西上而不要在任何易于干扰他而关系最疏远的东西上面。所以，当我们想在咒语或呼喝或一串没有意义的声音中发现意义时，便远离禅道。我们必须透入生命之泉的内心，因为所有的名言都是从它产生的。握棒、呼喝、踢球，都要在这种意义下去了解。也就是说，当作生命的最直接表现——甚至当作生命的本身。因此，直接法并不是永远都是生命力的表现，只是身体的一种轻轻的活动，例如应答，听流水声、鸟叫或日常生活中任何一种极平常的表现。

很多禅师喜欢用举起拂子的方法表示禅道。我在其它的地方说过，拂子和手杖都是禅师所用的一种表示宗教体验的象征。当和尚提问题时，他们自然地使用手中的拂子或杖子。一天，黄檗希运登坛说法，和尚们刚集合起来，黄檗就举起手

杖把他们赶出去，但是，当和尚们将要出去时，他又叫住他们，他们全都回过头。于是黄檗就说："月似弯弓，少雨多风。"禅师们用力挥动他们的手杖，但是，谁会想到一根棍子能够说明最深刻的道理呢？

有些禅师说，禅是我们的"平常生"，也就是说，禅中没有什么超自然或不平常或高度抽象性而超越我们日常生活的东西。当你困时，就休息；当你饿时，就吃，就像天上的飞鸟和地上的鲜花，不担心你的生活，不担心吃什么喝什么，也不担心身上要穿什么。这就是禅的精神。

龙潭崇信是天皇道悟的弟子。他服侍在老师的左右。一天，他对老师说："自从我来到这里至今，未蒙老师指示心要。"

天皇答道："自从你到我这里以来，我一直在向你指示心要。"

龙潭又问："何处指示？"

天皇说："你拿茶来，我没有接茶吗？你送饭来，我没有受你的饭吗？你对我行礼时，我没有回礼吗？何处不指示心要？"

龙潭良久地低着头。

天皇又说："如果你想见，便直下见，假若用心思，便差错了。"

龙潭因此而开悟。

到此，我们所说的直接法，不是属于激烈性的乃至于伤害身体的使人震惊的方法，但是，如果禅师们认为需要使学生震惊，他们就不会犹豫。临济是以善于使用直接法和锐利而闻

名的，他的剑锋直透他对手的内心。定上座是临济的学生之一，当他问临济如何是佛法大意时，临济从禅床下来，抓住他打了他一掌，叫他走。定上座站在那里，不知如何是好。此时，他旁边一个和尚提醒他礼拜老师。定上座刚要作礼，突然大悟。后来的一次，当他走过一座桥时，遇到三个佛学者(严头、雪峰、钦山)，其中一人问："如何是禅河深处须探到底？"

定上座立刻抓住他向桥下扔。另两个人为他求情，请定上座不要怪他触忤，大发慈悲。定上座于是把他放开，说："若不是这两位朋友替你求情，我就立刻把你丢下去，让你自己去探到底。"

对这些人来说，禅并非说笑话，并非观念上的游戏。相反，它是一件生死以之的严肃事情，是行动之道。

现在让我拿五祖法演的一次说法来作为讨论直接法的结论：

如果人家问我禅似什么，我会告诉他禅好像学偷窃技巧。一个贼的儿子看见他父亲渐渐老了，心想如果他没有学个事业，将来如何养家，所以他想一定要学习这个行业。便将他的意思告诉父亲，父亲表示同意。一天晚上，这位父亲把儿子带到一个有钱人家，穿墙入室，打开柜子，叫儿子进去拿衣物。儿子才进入柜内，这位父亲便把柜门开关锁上，故意在厅上扣打，使全家警觉，他自己悄悄从刚才进来的地方溜走。这家人即时起来，点火搜查，知道有贼光临，但已溜走了。贼的儿子在柜中私自纳闷，不知道父亲为什么如此，正纳闷中，忽然心生一计，作老鼠咬东西的声音，这家人要女仆点灯开柜启视，

柜一打开，窃贼儿子便纵身吹灭灯火，将女仆推倒，走出这家人家，这家人在后追赶他。他在路上发现一口井子，便拎了一块大石头丢进井里，于是这家人便在井中搜寻贼迹。他得乘机回到家里。他责怪父亲一个人逃走，父亲却说："儿子，不要埋怨，告诉我你怎么出得来。"当儿子告诉父亲这段经过时，父亲说："好了，你可以做得了。"

译者注：

① 关于这一公案，还有另外一次，当别人问赵州这“最初之语”的问题时，赵州咳嗽。于是问话的人说：“不对吗？”赵州答道：“啊，一个老人连咳嗽都不许吗？”另一和尚问这个问题，赵州反问他：“你说什么？”和尚又问他：“这唯一之语是什么？”于是，赵州说：“你把它变成两个了。”还有一次，有人问首山：“一位禅师说‘有一唯一之语，如果我们了解这唯一之语，便扫除无数劫的罪过。’这唯一之语是什么？”首山答道：“就在你的鼻子下面！”这和尚又问：“它的究竟意义是什么？”首山答道：“这就是所有我能说的话。”

② 对这一问题的讨论，有很多对话。到处都引用了赵州最有名的一个对话。在许多对话中，我们只介绍下面的两个。一个和尚问利山和尚：“万法归空，空归何处？”利山答道：“舌头不出口。”和尚又问：“为什么舌头不出口？”利山答道：“内外如一的缘故。”一和尚问寂山：“当外缘分散时，一切归空，但空归何处呢？”寂山向和尚大声嚷着，和尚便答：“是的。”于是，寂山提醒和尚注意说：“空在何处？”和尚便说：“求老师告诉我。”寂山答道：“这好像波斯的调味胡椒。”就其根源为争论之点来说，文中所说的一线光是一个根本引发的问题，但是这里被提出的许多问题却是需要讨论的问题，因为空归何处是要解决的问题。但是，因为禅超越时间和历史，所以它只认识一个无始无终的变化过程。当我们知道一线光的来源时，也就知道空归何处了。

③ 另一次，他对一个和尚说：“不求肯得？”对他穷困弟子的回答更加温慰：“你自己有很多珍宝。”在我们的宗教体验中，贫困问题是一个极重要的问题——不仅仅指物质上的缺乏，也指精神上的缺乏。苦行主义把贫困当基本原则，其对贫困的看法具有更深的意义。不只抑制情欲，其中一定含有积极和高度宗教色彩的东西。所谓“精神贫乏”这句话，在基督教中有什么意义，在佛家看起来，尤其

是神学者看起来，具有深远的意义。僧清锐跑到曹洞宗大师那里说："某甲孤贫，乞师拯济，"曹山说："你走近前来！"清说走近前，曹山便说："泉州有家酒三盏，犹道未沾唇。"

④ 宗：佛教因明用语，即"论题"。为五支作法成三支作法中的第一支。由主辞（自性或有法、所别）和宾辞（差别或法、能别）两部分组成。主辞与宾辞各叫"宗依"，二者合成一个命题便叫"宗体"。

⑤ 布勒克：英国诗人。

⑥ 韦兹尔：英国诗人。

⑦ 普洛丁纳斯：新柏拉图学派的创始者。

⑧ 即指曹溪。此是六祖常居之地，也是中国禅宗产生之地。

“空”

一

佛教徒在给“法”即达摩下定义的时候，一般将其解释成轨执”的意思。诚然，从语源上看确有其意，但如果从佛教体验本身来看，法只能是无我。所谓“轨执”云云，是学究们的空想，如此下去，佛教便会滑向经院之途。以禅者之眼观之，“法”与无我意义相同。而且，释迦实际上体验了这种无我，谓之如是之法。无我不是概念上的意义，而是体验本身，因此是“如是”。这个“如是”亦即“法”。佛教实际上是以这个“如是”为基本构筑起来的大伽蓝。①

给“法”下各种各样的定义并无不可，但我们必须始终把目光放在释迦的直觉上。由于这一点很不充分，所以，教派中便产生分裂，发生争论。我认为佛教史研究者不要忘记这一点。所谓“根本佛教”也是围绕这一体验中的某些事情思考而

成的。就象在《那先比丘经》还有阿含②和尼柯耶上时常可见的那样，我们不该把无我随意加以反复分析，然后把它看成象是第一次得其精髓似的逻辑上的东西。

故而，无我也是"如"，是按照本来面目观察和接受事物。它到底是什么，应该交给哲学家去研究，佛教徒在这方面关心的应该是第二义的东西。"如"这个字实际上是佛教思想的最高到达点。"如"这个字不是思考出来的，它不过是体验本身的叙述。"无我"是相对佛教以前传说的词汇，我在这里是以否定的姿态去表述它的。与之相反，"如"则是肯定的，是直接表述出佛教徒本人体验本身的东西，可以说它比"无我"更加含蓄。至于"如如"、甚至可以理解为富于诗意。我们至今也难于想象。中国的佛教徒第一次见到 tathatā 这个抽象的文字时，是多么的惊讶。把"如"字做名词用让人感到奇妙。

下面我们可以发现"如"和"空"是同一意义的。这也是一个大飞跃般的发现。在说有与无的时代里，追求亦有亦无、非有非无等逻辑上的形式，仅仅是想弄通其意义。到了发现空这个字以后，就要想办法丰富"如"的意义了。单讲"法"不甚明了，"无我"给人以消极之感，"如"则十分接近了，最后说出"空"以后，其本来的意义便得到了巨大的发挥。我们在确认佛教徒在这些文字中的经验轨迹时，会第一次发现我们的信念中有其特殊性。初期的佛教学者和只埋头于理论钻研的人们，到底没能亲近地触及到此间的信息。

二

本文不准备对佛教经验在印度的演进和进入中国后禅发展，做历史的考察，只想对从菩提达摩到慧能、神秀这二百五十年间，空的思想是怎样演变的这一问题，做一番大体的叙述。

达摩和释迦一样，是从体验上去奠定禅的，因此，我们必须从这一点出发去理解他的所有论述。但由于他的论述不甚清楚，会出现各种各样的争论，这个问题留在他日去考察，今天我们以他的《绝观论》为主来考察一下。《绝观论》这部著作至今鲜为人知，它是在敦煌出土的，被藏在佛都巴黎的图书馆里。先前，久野芳隆氏在《宗教研究》上，我在《佛教研究》上介绍过这部书。由于尚未对这部书在文字上进行深入的研究，因而可以说是一个未定稿式的东西。久野氏把这部书看成是法融所著，我有异议，这一问题暂且不谈，现在我们把这部书作为达摩的著作来写这篇论文。

按我的观点，我确信达摩作为中国的禅祖的特色，在于他高扬了"心"。这一点我在《少室逸书》的附录论文里做了一些说明。印度称"空"或"如"，而中国则称"心"。从这里可以看出中国禅的面目。特别是心与无心，无憾地发挥出了禅之所以为禅的缘由。心与无心毕竟是相同的，但随着禅的思想的发展，无心这两个字更加深刻地深入了禅者的内心。而且，无心又成为无念，甚至发展成为无心无念。我们还应该注意到，

这个无心与印度佛教中的心非心是多少有些不同的。

以禅为"以心传心"③的宗旨这种说法绝非是偶然的事情。这个句子或许是达摩自身创造的。我们在经文中可以读到"不立文字"，但"以心传心"是中国禅中专用的句子。我认为达摩的《血脉论》中有这个句子。而且，黄檗希运的《传心法要》中也有这个句子。宗密和延寿也传达了这个意思。应该认为达摩所说的安心确实与此有关连。《绝观论》第一个问答便是如下：

"缘门忽起问入理先生曰：'云何名心，云何安心。'〔入理〕答曰：'汝不须立心，亦不须强安，可谓安矣。'"

对于达摩来说，心和安心是他一开始便关心的问题。我不知道安心这两个字是从何时开始使用的，但《楞伽师资记》的著者这样说过：

"今言安心者，略有四种。一者背理心，谓一向凡夫心也。二者向理心，谓厌恶生死，以求涅槃，趣向寂静，名声闻心也。三者入理心，谓虽复断障显理，能所未亡，是菩萨心也。四者理心，谓非理外理，非心外心，理即是心。心能平等，名之为理。理照能明，名之为心。心理平等，名之为佛心。"

凭我现在的知识，还无法断定达摩是否接受这个观点，也无法断定这个词在当时是否已经成了佛教经验上的用语，但是，对达摩来说，安心是他所关心的重要事情。达摩因何事由以"安心法门"为题目，我们不得而知，但与上述内容联系起来

考虑，是会发现有某种意义的。

《少室逸书》的第二十八项里有下面这个问答。这个问答历来被认为是慧可和达摩之间的问答，但有些地方像，有些地方又有些不像。问答如下：

“又问：‘教弟子安心。’答：‘将汝心来，与汝安。’

又言：‘但与弟子安心。’答：‘譬如请巧人裁衣，巧人得汝绢帛，始得下刀。本不见绢帛，宁得与汝裁割虚空？汝既不能将心与我，我知为汝安何物心？实不能安虚空。”

三

安心的问题是“将汝心来”，即心的问题。但对达摩来说，这个问题既非心理学上的问题，也非形而上学上的问题。也就是说，他不是把这个问题从逻辑上去把握的。他只是想从宗教经验上去观察，从而在直觉的事实上透视心的有无及其所在。于是，安心便成了无心。可以说中国禅的特质在这里得到了发挥。这个无心中看不见逻辑分析的痕迹。如果是印度禅，便要说“心非心故心”了。我们看一下《绝观论》中的问答：

“问曰：‘若无有心，云何学道。’答曰：‘有念即有心，有心即乖道。无念即无心，无心即真道。’

问曰：‘若非心，念当何以念？’答曰：‘有念即有心，有心即乖道。无念即无心，无心即真道。’

问曰：‘一切众生实有心不？’答曰：‘若一切众生实无

无心者，即无颠倒。只为于无心中而立心故，乃生妄想。

问曰：'无心有何物？'答曰：'无心即无物，无物即天真，天真即大道。'”

即使我们看这几条问答，其中也没有什么逻辑分析，只是按其本来面目地再现了映在直觉上的事实。他大概是把一些分析留给哲学家以后再去做。再往下读，看起来似乎是在讲道理，但实际上也不过是山高水长似的描写叙述。后来禅的语言发展为山不高水不长柳不绿花不红这样的风格，但这实际上不过是基于同一经验上的事实。

《少室逸书》第三十八项的语言风格似乎有些不同，但其归趣是相同的。

“问：'诸法既空，阿谁修道？'答：'有阿谁须修道。若无阿谁，即不须修道。阿谁者我也。若无我，逢物不生是非。是者我自是之，而物非是也。非者我自非之，而物非非也。如风雨青黄赤白等譬可知。好者我自好之，而物非好也。何以故？如眼耳鼻舌色声等譬喻可知。'”

进入宋代，禅者的语言风格益加巧妙，每个人的特色都表现得百花竞放，因而有一种无法言传的兴味。

天童应庵华禅师说：

“坐禅之人切忌错用心。悟明见性，是错用心。成佛作祖，是错用心。看经讲教，是错用心。行住坐卧，是错用心。吃粥吃饭，是错用心。屙屎送尿，是错用心。一动一静一往一来，是错用心。更有一处错用心，归宗不敢说破与众人，何故，一字入公门，九牛牵不出。”

这也是错用心，那也是错用心，究竟怎么办才好呢？归宗所未敢对我等说破的"错用心"是什么呢？实在令人想弄个明白，但这样无疑也是一个错用心。这就是不敢去问这个一旦去问九头牛也拉不回来的错用心吧。但这种说法从何处觅其归趣呢？

有种说法叫"平常心是道。"错用心和平常心及其相异之处是什么呢？还是这种问题从一开始便不甚了了呢？我们还是参考一下下面的问答吧。

"僧问长沙：'如何是平常心。'

师云：'要眠即眠，要坐即坐。'

僧云：'学人不会。'

师云：'热时即取凉，寒时即向火。'"

安心即无心，这个无心和错用心应该视之一还是应该视之为二呢？我们从达摩的《绝观论》中的问答里，只要看一看唐宋时代的禅问答，就可发现其志趣的异处。

下面这段话记述了达摩的见解，可以说其中还有很浓厚的印度风格。

"即心无心。心无心。心无心故名法心。

今时行者，以此破一切惑。心如虚空，不能破坏，故名金刚心。

心不住住。不住不住，名波若心。

心性广大，运用无方，故名摩诃衍心。

心体开通，无障无阻，故名菩提心。

心无崖畔，亦无方所。心无相，故非有边。用而不废，

故非无边。非有际非无际，名为实际心。

心无异，无不异，即心无体不异。即心无体，而无体非不异。无异不异，名真如心。

即心无名异，随物而变名无异，亦名真如心。

心非内外中间，亦不在诸方。心无住处，是法住处。法界住处，亦名法界心。

心性非有非无，古今不改，故名法性心。

心无生无灭，名涅槃心。

若作此解者，是妄想颠倒。不了自心现境界，名为波浪心。”

四

说颊“自心现”，我想到了《楞伽经》。有一种说法称达摩传《楞伽》，因而自然会有这种联系。但直截了当地说，“自心现”的观点与无我观、无心论、错用心说在方向上是南辕北辙的。“自心现”有哲学思索的影子，而无我、无心、无念则是宗教的亦即佛教的直觉。我认为，禅的发展与其说是朝着楞伽的、唯识唯心的方向，勿宁说显示了直觉性、感觉性、审美性的倾向。但在禅思想史发展之初，还有下而这段东西。

这里摘录《绝观论》第四十九问以下的内容：

“缘门问曰：‘何云菩萨行非行通达佛道？’答曰：‘因无善恶之分别。’

问曰：‘无分别是何意味？’答曰：‘于法不生心之意

味。’

问曰：‘应该无作者乎？’答曰：‘没有跨越有无的作者。’

问曰：‘应该无觉知乎？’答曰：‘有知，但无我。’

问曰：‘如果无我，为何有知？’答曰：‘即使有知也没有自性。’

问曰：‘即使说有我，又有何妨？’答曰：‘知是名亦无妨，只恐无心之中有事。’

问曰：‘有事又有何妨？’答曰：‘如果无妨，便是无事。如果无事，何必问何妨。’

问曰：‘若对简有事而取无事者，应该谓之行何非道乎？’答曰：‘其实是无事，汝强迫其生事，岂不作出何事耶？’问曰：‘没有因缘，能否杀生？’答曰：‘如野火烧山，猛风折树，崩崖压兽，泛水漂虫，心亦同样，若如此，人亦该併凿。若有犹豫心，见到生，见到杀，则其中有心不尽之物。若如是，杀戮蝼蚁亦会结命业。’”

这个意思如果用《欢异抄》中的语言去表现，则是：“然而，即使是一人，不该遭此业缘，就不害之。我心虽良善，然不可不杀之。即使我想不杀，也会有杀千人百人之事。”亲鸾把什么事都附之以业这个概念。耳四郎的小说等大概也胚胎于此。禅宗把重点放在心上，亦即想要主观地认识事物。念一遍佛可去万劫罪业，如果把这放在物之上去看，则只有归于佛的神威之力，但如果放在心之上去看，下面这段话可以说破。《少室逸书》第三十项曰：

"修道者若用佛法，则心如石头，冥冥不觉不知不分别。一切腾腾似如痴人。何以故？因法无知觉，因法能施无畏于我。是大安稳之处。"

达摩更进一步说道：

"譬如有人犯死罪，必合斩首。值王放赦，即无死忧。众生亦如是。造作十恶④五逆，必堕地狱。法王放大寂灭赦，即免一切罪。若人与王善友，因行在他处。杀他男女，为他所执，便欲报怨，是人忙怕无赖，忽见大王，即得解脱。若人破戒犯杀犯淫犯盗，畏堕地狱。自见己之法王，即得解脱。"

我们的烦恼，在于不能"心如石头"，在于不能顺利出"法王"而贯施"无畏""解脱，在于不能如风飘飘吹鸣木枝，如火劈啪烧山。一过集体生活，便会产生"我"，意识到心的存在，即展开社会性的道德价值世界，于是，善恶是非的纷争便扰乱其胸，使烦恼炽盛。如果想杀人，当事者便会受到内外责难，不但自己不能安然入眠，社会也定会不捕犯人不罢休，使之不能如蛇吞蛙、猫捕鼠、余处吹风般泰然处之。无念、无心乃至无分别的宗教怎么判断这个问题呢？般若的空观称之为什么呢？这样，问题又回到了原来的位置上。

五

《绝观论》第一百一十五问说：

"问曰：'一切众生如幻如梦，弟子杀之有罪不？'答曰。

‘若见众生，杀之得罪。不见众生是众生，即无可杀。如梦中杀人，寤时毕竟无物。’”

这个比喻未必适当，我们必须思考一下这个问题。我们都是梦中的存在，所以，在梦中杀人也免不了依然是杀人，这是一个重大的事实。我们不能说是空、是梦幻便不去顾及。醒后才应该开始说空，没醒时并非是空。比喻总会产生某些误解。睡觉做梦，其中存在没有睡觉总是醒着的东西，从这个醒着的底层去看，是梦亦是幻。睡觉不可能没有醒着的东西，它们之间不是前后关系，而是同时关系。捕捉它并非寻常之事，我们说捕捉到的时候，它早已从我们的手上滑掉了。

对《绝观论》第一百一十问有这样的回答：

“起心心易，灭心心难。有（巴黎本作‘省’）作有身易，无身（巴黎本作‘有’）无作难。故知是玄功难会，妙理难合。不动即真，三圣希及。”

这个矛盾只能在逻辑思维上能够见到，终归不会产生结果。思维工夫只要细致入微、极致分析，在分别心上去处理，就会在某种形态上产生破绽。下一个判断，不能去分析，去思索，它就是它，仅此而已。人心是后的落着，止于要求有一定形式上的直觉。南阳的忠国师的指示如下：

“常解僧圣觉问曰：发心出家，本拟求佛，未审如何用心即得？师曰：无心可用，即得成佛。曰：无心可用，阿谁成佛？师曰：无心自成，佛亦无心。曰：佛有大不可思议，为能度众生；若也无心，阿谁度众生？师曰：无心是真度生。若见有生可度者，即是有心，宛然生灭。曰：今即无心，能仁出

世，说许多教迹，岂可虚言？师曰：佛说教迹无心。曰：说法无心应是无说。师曰：说即无，无即说。曰：说法无心，造业有心否？师曰：无心即无业。今即有业，心即生灭，何得无心？曰：无心即成佛，和尚即今成佛未？师曰：心尚自无，谁言成佛？若有佛可成，还是有心。有心即有漏，何处得无心？曰：既无佛可成，和尚还得佛用否？师曰：心尚自无，用后何有？曰：茫然都无，莫落断见否？师曰：本来无见，阿谁道断？曰：本来无，莫落空否？师曰：空即是无，堕从何立？曰：能所俱无，忽有人持刀来取命，为是有是无？师曰：是无。曰：痛否？师曰：痛亦无。曰：痛既无，死后生何道？师曰：无死无生亦无道。曰：既得无物自在，饥寒所逼若为用心？师曰：饥即吃饭，寒即著衣。”（《传灯录》卷二十八）

说一千道一万归根到底不还是饥则食渴则饮吗？说它是本能就是本能，说它是无意识就是无意识，说它是无分别就是无分别。好容易获得知性的人，如果被逼到极处，只能如狗汪汪叫，如猫喵喵啼。“汪汪”和“喵喵”的出处，便可谓之无念，谓之无心。人类的长处可以起名为“无心”或其他什么，人们可以商谈一下，没有一个词可以与“无心”媲美。禅的“空的哲学”就成立于此。

六

被称为“释菩提达摩制”的一卷《无心论》只有一千二百三十个字，比《绝观论》还短，但从其整体构成及内容上看，我认

为两论出自一手。与上面所述相同的内容在这里就不再复述了；其说法不是遵循逻辑的，仍然没有超越出直觉叙述的范畴，不明白的问题无论怎么问也不得要领，与所谓禅宗的问答是一样的。例如问："寒暑到来，何处去避？"答曰："去无寒暑处。"又反问："何处无寒暑？"答曰："寒时则寒杀阇梨，⑤热时则热杀阇梨。"逻辑上毫无发展。逻辑并非从开始就发展，亦非内容的充实，所以，只能说暑则暑矣，寒则寒矣。下面的问答也是一样：

"弟子问和尚曰：'有心还是无心？'

答曰：'无心。'

问曰：'既说无心，那么，谁能见闻知觉？谁知无心？'

答曰：'只有无心才能有见闻知觉，只有无心才能知无心。'

问曰：'既然无心，那么无论如何也不该有见闻知觉，为何还说有见闻知觉呢？'

答曰：'自己无心，但不也能见、能闻，能知觉吗？'

问曰：'既然说能见闻知觉，这不就是有心吗？为什么还说是无心呢？'

答曰：'这见闻知觉便是无心，离开了见闻知觉，哪里还有别的无心呢？'

这一问一答，无论重复多少次，都只是在同一条道路上兜圈子，因为其进展之途从一开始就被堵塞住了。乌是黑的，鹭是白的，就是这样。如果不是这样，无论怎么反复问答都打不开僵局。如果让一个禅者去说，他一定会说，开始就没什么僵

局可言，一切都是四通八达的，只是在徒然制造遮栏之后才采取行动的，罪恶应该归在制造混乱的东西上。

虽然社会上把禅叫做空的哲学，但是，达摩倡道的第一义谛是心字而非空字。可以说空是从印度传来的，而心是中国化了的空。虽然很多人认为“本来空”、“本来无一物”、“且喜人空法亦空”等是禅的术语，但我认为，禅与其说他是空哲学，还不如说它是无心的心理。因此，梁武帝赞达摩曰：

“心有也，旷劫而滞凡夫；心无也，刹那而登妙觉。”

这也是我把《无心论》、《绝观论》看成是达摩所述语言的记录的论据之一。

七

在达摩以后至六祖慧能的大约二百年时间里，禅的修习方法也因人而异地把重点放在了不同的位置上，而且在教理说明方面也显示出种种形态变异。在慧能那里，修习的目的肯定是习性，其经过是顿⑥，证明这一点的条件是定慧⑦等。而且，在其后又产生了言称无念、无相、无住的“哲学”，后来不断发展，成了神会的“知之一字，众妙之源”，禅修的重点，危险地成了认识论。而推翻这些观点，把禅作为大机大用的禅继承的命脉这个工作，不能不说是通过马祖道一的手来完成的。印度的“空的哲学”在远东变成了“全体作用”的生命本身的形态了。如果说禅的目的，便在于此吧。

译者注：

① 伽蓝："僧伽蓝"的略称。也译"僧伽罗摩"。意译"众园"，梵汉并举作"僧园"、"僧院"。佛教名词。原指修建僧舍的基地，转而为包括土地、建筑物在内寺院的总称。

② 阿含：也译"阿笈"、"阿含暮"、"阿笈摩"，意译"法归"、"无比法"、"教"、"传"等，意为"传承的教说"或"集结教说的经典"。早期佛教基本经典的汇集。

③ 以心传心：本心人人皆有，禅定个个都会，只是要达到"梵我合一"。可达到这种"无内无外"，虚幻神秘，万象森列而又一切皆空的境界，绝非语言文字可以析解，也绝不是手把手可以教会的。在禅宗看来，达到这一境界的标志之一，是万物同一，梵我同一，心物同一，一切皆空。黑即是白，白即是黑，马又马，又不是马，物质之间没有本质的区别，物质与精神之间也没有明确的界限，总之，在梵我合一的境界里，万象混一，归于本心，因此，任何语言文字都不能表达，只能靠人的内心的神秘的体验，从总体上直觉地去领会。

④ 十恶：佛教用语。与"十善"相对。指佛教所说的十项罪业。(a)杀生；(b)偷盗；(c)邪淫；(d)妄语；(e)两舌（离间）；(f)恶口；(g)绮语（杂秽语）；(h)贪欲；(i)瞋恚；(j)邪见。

⑤ 阇梨：梵语，僧徒之师。译为轨范师。能纠正弟子品行，并为规范。

⑥ 顿：慧达《肇论疏》引道生语："夫称'顿'者，明'理'不可分，'悟'语极照。以不二之语，符不分之理，理、智恚释。"谓佛理是不可分之整体，故对它的觉悟，亦不能分阶段实现。一旦把握了佛教的"真理"，无须长期修习，即可突然觉悟。

⑦ 慧：佛教名词。有部大地法之一，法相宗别境之一。指通达事理、决断疑念取得决断性认识的那种精神作用。有时也特指佛教"智慧"，如称定、慧双修，戒、定慧三学等，均是慧义。

禅风篇

禅的历史

一

禅在印度的起源，有如下传说：有一次，释迦牟尼在灵山会上①说法，他没用长篇大论表现他的意旨，他只拿着俗家弟子献上的野花，不发一语地面对着大家。听者不明白这是什么意思，只有摩诃迦叶露出会心的微笑，他完全领会了释迦无言而生动的教训。于是，释迦牟尼郑重宣布："吾有正法眼藏②，实相③无相④，付嘱摩诃迦叶。"

后世正统的禅宗后继者都盲目地视此事为教义的起源。他们认为，佛陀心底的意旨和佛教的奥秘，都在此事中显露出来。由于禅自以为是佛法的内在根本，并且佛陀直接传与最大的弟子摩诃迦叶，所以，后来的徒僧自然要找寻师徒之间产生传法的独特契机。通常我们都知道摩诃迦叶继承佛祖为众僧的领导者，但在佛祖特殊传禅与他这一点，在印度的佛教文

献中，倘未找到记载。

从现代批评的观点来看禅的真实性与永久价值的话，禅到底始于中国的菩提达摩还是印度的佛祖，并不多么重要，另外，从史家想用科学方法发现那产生禅学发展渊源的观点来看，找出印度关于觉悟的大乘教理与其被中国人实际应用到现实生活之间的逻辑关系，是唯一重要的事情，至于达摩之前，禅在印度的特殊法承，并非值得特殊关心的事，也不是什么具有重要意义的事。但是，一旦禅在特质和历史上可以发现的事实方面，成为一个独立的体系，历史家们就不得不追寻它一脉相传的完整而没有间断的法承了。因为，我们将会知道，在禅学里面，对后继者来说，最重要的是师傅对他们所具了悟的正统性。这一点应有适当的证明。如果象我所了解的一样，禅是印度觉悟的种子在中国土地上的产品，那么，除非采取我在前几章里所使用的逻辑态度，我将不必确定禅在印度相传的特殊法承。

下面是禅的后继者所认为的正统相传的二十八代祖师：

一、释迦牟尼

二、摩诃迦叶

三、阿难

四、商那和修

五、优波毱多

六、提多迦

七、弥遮迦

八、佛陀难提

九、伏驮蜜多

十、胁尊者

十一、富那夜奢

十二、马鸣大士

十三、迦毘摩罗

十四、龙树大士

十五、迦那提婆

十六、罗睺罗多

十七、僧迦难提

十八、僧迦耶舍

十九、鸠摩罗多

二十、阇耶多

二十一、婆修盘头

二十二、摩拏罗

二十三、鹤勒那耶舍

二十四、师子尊者

二十五、婆舍斯多

二十六、不如蜜多

二十七、般若多罗

二十八、菩提达摩

禅的历史始于公元五百二十年达摩东传。达摩来到中国的特殊使命可归纳为下面四句话：

"教外别传；

不立文字；

直指人心；

见性成佛。”

这四句话，表示了禅宗与其他存在于中国的佛教各宗派的不同。它们不是达摩说的，是后世人说的。我们没有关于达方面的确切材料，因面也无法知道是谁说的这四句话，一位史家认为是南泉说的；也许是马祖道一，百丈怀海，黄檗，石头和沩山在江西和湖南享盛名时产生的。它们成为禅的特色，就始于那时。达摩是把这种精神注入中国佛教徒心中的人。后者既多少致力于哲学思维，又从事实际观想。中国的佛教，原本不了解那种直见觉悟的道路以及不需经过学者所定的许多准备阶段面成佛的直接方法。

对达摩身世的了解，有两个方面。最早记载他身世的是《高僧传》，《高僧传》是公元六四五年，也就是唐朝初年道宣所编集的。道宣是中国佛教律宗的创始人，非常博学，但是，道宣治在禅于六祖慧能那儿趋于成熟之前。道宣写《高僧传》的时候，六祖只有九岁。另外一个记载他身世的是公元一〇〇四年，也就是宋初道原编集的《传灯录》。《传灯录》是在禅已完全被承认为佛学的特别一宗以后，由一位禅师写成的，其中含纳了历代禅师的语最和行谊。作者常提及一些早期禅的历史做为佐证，不过，它们现在已散失，只知名字罢了。

自然，对达摩身世的记载。这两部书有关禅的方面是不同的，前者完成时，禅还没有完全成为一个宗派，可后者却是由禅师写成的。前者认为，禅的创始者达摩是翻译者、注释者、学者、律宗后继者、冥想大师、有神奇德行者，与其他许多佛教

杰出的僧众没有什么不同。在这里，达摩不可能占有不同于其他"高僧"的特殊地位，他只被视为"冥想大师"中的一个。他的禅那观念和小乘后继者所实行的传统禅那观念，没有什么不同。

《高僧传》的作者道宣在他解释禅的文字里，认为达摩的大乘壁观，是达摩于中国所成就的最大功德。因此，达摩也常被称为壁观婆罗门。在日本，属于曹洞宗的和尚们，当他们于冥想中面壁面坐的时候，人们就认为他们实在追随祖师爷。但是，这实际是对壁观二字的浅浮解释。如果只看墙壁，如何在佛教世界产生革命性的活动呢？达就愚笨方做法如何能在当时的学者中引起极端的对立呢？我认为，壁观二字有其深远的意义。我们可以通过下述《传灯录》中所引用的《别记》中的一段话，来加以理解：

"祖初居少林寺九年，为二祖说法，只教外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。慧可种种说心性，曾未契理。祖只遮其非，不为说无念心体。可忽曰：我已息诸缘。祖曰：莫成断灭去否？可曰：不成断灭。祖曰：此是诸佛所传心体，更勿疑也。"⑤

《传灯录》中记载的达摩在印度的早期生活，大部分是虚构的，不过后期的生活就不能这这样容易地处理。这是它补充道宣《高僧传》中的记载，道宣虽然是一位好史家，却不知道禅在未来发展的任何情形。据《传灯录》的记载，达摩到中国后，第一个跟他谈话的贵人，是当时佛教最大的护法者梁武帝。他们谈话的内容如下：

梁武帝问达摩："自我登位以来，建了不少的庙，印了不少的经，也供养了不少和尚与尼姑，你想我的功德有多大？"

达摩的回答很坦率："没有任何功德。"

梁武帝很奇怪："为什么没有功德？"

达摩说了下面一段道理："所有这些只是一点人天小果有漏之因，仍然是世俗的，好象随身的影子，看起来象是真实存在的，实际上则是虚空的，至于真正的功德，那是纯净智慧，那是圆融和神妙，它的本性是空寂的，这样的功德是不能同世俗方法去得到的。"

梁武帝又问："什么是圣谛第一义理？"

达摩答道："廓然无圣。"

武帝又问："既然无圣，那么现在对我说话的人是谁？"

达摩答道："我不认识。"

达摩的回答相当简单明了，但虔诚而又博学的佛徒皇帝却不能把握达摩态度中的精神。

当达摩发现自己对达位皇帝不再会有帮助时，就离开梁武帝，到了河南嵩山少林寺。传说他整天面壁而坐，如斯九年，后来别人称他为壁观婆罗门。

一天，一个法号神光的和尚来参见他求他开示禅理，但达摩不搭理他。神光并没有失望，他知道过去那些伟大的领袖，为了求道，没有不经过摧肝裂胆的考试的。一天夜晚，他希望引起达摩的注意而站在雪地里，后来，雪竟掩埋了他的双膝。

达摩终于看见了他，问："你久立雪中，所求何事？"神光说："我来是求和尚开示；希望和尚打开慈悲之门，普渡苦难的

人们。”达摩答道：“只有经过长时间磨练，忍世界上最难忍，行世界上之最难行者才能体会诸佛的无上妙道。小德小智岂能了解，只是徒事劳动而已。”

最后，神光为了表示自己追求诸佛妙道的诚意，用随身携带的利刀切断左臂，放在达摩的面前。达摩于是说：“诸佛法印，不可从别人处得到的。”

神光说：“我心不安，求师傅替我安心。”

达摩说：“把你的心拿来，我替你安。”

神光犹豫良久，说：“我找它已经找了好几年，可是到现在还是找不出来！”

达摩答道：“好！我已把你的心安好了。”⑥

于是，达摩告诉他可以改名慧可。

几年后，达摩想回印度。他把所有的弟子叫到面前，对他们说：“我离去的时候到了，想看看你们悟道的情形如何。”

一个名叫道副的弟子说：“依我的看法，我们不应执着文字，也不应舍弃文字，因为文字乃求道的工具。”

达摩便说：“你得到我的皮。”

另一名叫总持的尼姑说：“据我所了解的，如庆喜之见阿閦佛国，一见便不再见。”

达摩便说：“你得到我的肉。”

另一名叫道青的弟子说：“地水火风，四大皆空，眼耳鼻舌身等五蕴也不是实有，依我所见，整个世界，没有一法存在。”

达摩便说：“你得到我的骨。”

最后，慧可，也就是前面提过的神光，向师傅恭恭敬敬地

行了一个礼，仍站在原来的位置上，一动也不动，一语也不发。

达摩便对慧可说："你得到我的髓。"

达摩在中国生活的最后一段时间里，充满了神秘感。我们不知道他是什么时候死去，如何死的，什么地方死的。有人说他是被人毒死的，也有人说他越过沙漠回印度了，还有人说他去了日本。不过，有一件事是大家共认的，就是他活到很老。据道宣说，他死的时候已超过一百五十岁。

二　中国禅的创始者：慧能

慧能（六三八——七一三）是中国南部新州人，幼年丧父，在城里卖柴帮助母亲维持家计。一天，在他卖完柴走出一家房屋时，听到人念佛经的声音。那经句深深地打动了他的心。当他知道他听到的是什么经，于什么地方可以得到这个经时，他内心里闪过想跟念经的人去学经的念头。这个经是《金刚经》，而念经的师傅正是河北黄梅山的五祖。慧能想尽了一切的方法，赚了足够维持老母生活的钱后，离家去黄梅了。

到达黄梅约花了一个月。一到黄梅就立即参见五祖弘忍。这时候，五祖庙里有五百个和尚。第一次见面，五祖问他："你是哪里人？来这里做什么？"

他答道："弟子是岭南新州人，此来是希望成佛。"

五祖说："你是南方人，但南人没有佛性，你怎能希望成佛？"

五祖的回答并没有使这位勇敢的求道者灰心丧气。他反驳说："人虽有南北之别，佛性岂有南北之别？"

他的回答，使五祖非常高兴。便留下慧能为寺里的僧众碾米。据说，慧能做了八个月这种粗工。此时，五祖想在众徒弟中挑选一位可以传法的人。他在一天对大家这样宣布："如果谁能证明自己已彻底悟道，我就把衣钵传给他，宣布他为合法继承人。神秀（死于公元七〇六年）是众徒弟中最为博学的一个，也是最为通晓佛法的一个，因此，众徒弟都认为非他别人不能获得衣钵。他写了一首偈子贴在堂外的墙上，偈子是这样的：

"身是菩提树，
心如明镜台，
时时勤拂拭，
莫使惹尘埃。"

看到这首偈子的人，都在心中留下了极为深刻的印象。大家都暗暗地思忖，这首偈子的作者一定会得到衣钵。可是，第二天早晨，大家再次醒来时，发现这首偈子的底下又出现了一首偈子，非常惊奇。此首偈子说：

"菩提本非树，
明镜亦非台，
本来无一物，
何处惹尘埃。"

此首偈子是在庙中做粗工的俗人，毫无地位，大部分时间都用在碾米和劈柴上。他的相貌也不引人注意。所以，没有

人曾经想起过他。可是现在，他竟写出了这样的偈子，于是大家都赶来看看这位向他们已公认的权威挑战的人。据此，五祖认为他将来一定会有大用，决定把衣钵传给他。但是，他对此还有一点忧虑：多数弟子并没有悟出这位碾米和尚慧能偈子中所表达的深刻的宗教直觉，倘若传衣钵给他，恐会受到众僧的伤害。为此，五祖暗示慧能半夜去他的房里，因为那时众僧都睡熟了，这样，五祖当夜便传袈裟给他，赞扬了他无比的精神成就，相信禅宗会在他的手上更加发扬光大。这之后，五祖劝他他最好深藏不露，等待适当的机会再公开宣扬佛法。五祖还告诉他，以后不必再传衣钵，因为，那时禅宗已完全被外界普遍承认，不需要再靠衣钵相传来表示信脉了。当天晚上，慧能离寺他去。

这一说法来自于六祖门徒留下的文献。自然有点偏袒六祖。如果我们能够看见神秀和他派中门徒留下的另外的记载，说法可能就大不一样了。事实上，我们都知道有一件文献告诉了人们神秀和五祖弘忍之间的关系。这一文献便是神秀的俗家弟子张说为神秀写的一篇墓志铭。墓志铭说神秀是五祖传法的人，从这一点来看，慧能的祖师地位，在当时并非没有争论，或者说，在慧能领导的顿派尚且没有盖过当时一直存在的禅宗各派并取得权威地位时，禅宗的法统继承问题是不定的。遗憾的是，此篇墓志铭没有写任何其他关于慧能与弘忍的关系。但是，虽然仅仅是上面所提到的，我们也可以得知了解禅宗历史的重要事实。

第一，为什么一定把慧能看成与博学多闻的神秀相反的

没有受过教育的乡下人呢？慧能果真是一个不能读书的无知的人吗？但是，《法宝坛经》中明明有很多从《涅槃经》、《金刚经》、《楞伽经》、《法华经》、《维摩经》、《阿弥陀经》和《菩提戒经》中引来的经文。难道这一点不能证明作者并非不识大乘文献的吗？也许，与神秀相比，他不是一个博学的人罢了，但在关于他身世的许多传说中，我们却可以找到一种一贯的说法，就是把他看成没有受过教育的人。我们便可以再问：编写他生平身世的人，出于何种目的要这样写呢？依我看，这样强调五祖的两个卓越弟子之间的不同之处，就是强调了禅独立于任何学问和理智之外的特性。倘若象禅门弟子所说，禅是一种"教外别传"不治，即使没有受过教育的人，即使没有哲学推理，也一定能够了解它。这一点，对作为禅师来说，慧能的伟大性是更加提高一层了。这很可能就是六祖被人们不合理甚至戏剧性地看成没有受过教育的理由。

第二，为什么没有把祖师衣钵传给慧能以外的人呢？如果弘忍劝告莫让他人知道继承了衣钵，这个劝告的真正含义是什么呢？如果说继承衣钵的慧能会受到伤害，这就呈现了一个事实，即在弘忍的弟子中产生了争论。他们视衣钵为祖师权威的象征吗？拥有衣钵在物质和精神上所体现的好处是什么呢？那时候，真正相信菩提达摩的经验是佛陀传下来的吗？衣钵因此不再表示任何关于禅道的东西吗？当真如此的话，菩提达摩最初宣示自己作为禅师的特殊任务时，他是被看成异端邪说因而遭受了迫害的吗？传说他是被印度来的敌对者毒死的，这似乎证明了上面的说法。不管怎样，衣钵与当时

禅宗在佛教各宗派中的地位有着深刻的联系，也与他比过去更加深地吸引着人们的内心有着深刻的联系。

第三，在所有记载中看到的关于弘忍与慧能之间的传法秘密，令我们注意。把一个尚未成为普通和尚的碾米工提到祖师的身分，继承门下有数百弟子的伟大的禅师地位；纵然只是名义上的，似乎也是引起嫉妒和憎恨的原因。但是，如果一个人真正开悟到足以担任精神领袖的话，师徒的联合力量不能对抗一切的反对因素吗？也许觉悟也无力抵抗人类不合理的、自然产生的情感。

慧能离开的三天后，整个寺庙为此而哗然了。愤愤不平的和尚以陈惠明为首，追赶逃离的慧能。他们在离寺很远的一处山隘地方追上了慧能。慧能把衣钵放在近处的一块石头上，对惠明和尚说："这衣钵表示信仰，不可力争，但是如果你想要的话，就拿去吧。"

惠明想拿衣钵，拿不动，于是不再拿了，他犹豫不决，因敬畏开始全身颤栗。最后，他说："我是为法而来，不是为衣而来，和尚，请为我开导。"

慧能答道："如果你是求法而来，那么，就请首先摒除一切外缘，断绝一切思念。不要想到善，也不要想到恶，只看看你这个时候的本来面目，这本来面目甚至在你出生以前就有了。"

惠明听完这话以后，大悟一切事物的根本之道。过去他一向追求外在的东西，现在他好似喝水自知冷暖一样，一切都了解了，他感慨千万，泪洒湿衣，非常恭敬地走近慧能，行着礼

问："在这些重要话中所表现的深刻意义之外，是不是还有什么秘密的意义呢？"

慧能便说："在我所告诉你的话中，没有什么秘密的意义。如果你能反求诸己而认识你的本来面目，秘密就在你自己心中。"

不论当时慧能处在什么样的境况之下，但是，就他"看看自己没有出生以前的本来面目"这句话，我们能够发现这一新意旨的第一次宣示。这个宣示注定要展开禅的长远历史过程，也使慧能真正没有辜负祖师的衣钵。同时，我们还可以发现，慧能在开展传统的印度禅教方面产生了多么新鲜的展望。在他的身上，我们没有发现任何用语言表现的佛教教义，这表示了他是根据自身原始的和创造性的体验来表达禅道的。在他之前，禅的体验，在语言和方式上，总是借用许多外来的东西。说"你就是佛"或"你与佛是一体的"或"佛在你心中"的方法，过于陈旧也过于平淡，因为这种说法太抽象也太概念化了。虽然其中含有深刻的真理，但是因为不具体也不生动，因而难以激发我们潜隐着的心灵。它们充满了太多的抽象观念和学问方面的语调。学问和哲学推理没有破坏慧能的单纯性，他能够直接抓住真理。因此，他处理问题的方法十分新颖。以后我们还会回到这一点。

弘忍死于公元六七五年，即传法给慧能以后的第四年。终年七十四岁。慧能是在多少年以后才开始了他的任务。听从五祖的劝告，他在山里过着隐居的生活。三十九岁时的一天，他认为时机已经成熟，开始在世上露面了。他来到广州法性

寺，印宗法师正在讲涅槃经，几个和尚在争论旗子动不动的问题。一个和尚说："旗子是没有生命的物体，是风使它动。"另一个和尚驳道："风和旗子都是没有生命的东西，因此，动是不可能的。"第三个和尚说："动是因为某种因缘会合。"第四个和尚说："根本没有什么动的旗子，只是风使自己在动。"这几个和尚正争论的激烈，慧能插话道："不是风动，也不是旗动，而是你的心在动。"他的话，中止了正热烈的争论。印宗法师被他的话深深地打动了，当他知道了慧能的身分后，求慧能开示黄梅五祖的经验。慧能对此答道："五祖没有传我什么特别教导，只强调见性的功夫，根本没有谈到任何禅定或解脱法门。因为凡能加以指谓的任何东西都是二法，而佛法是不二之法。把握这个真理的不二之性，就是禅的旨意。我们人人皆具的佛性以及构成禅的见性功夫是不能分为善和恶，永恒和短暂，物质和精神这种对待的，在生命中看到二法乃是由于凡夫迷误。智者，悟者则了达那未受无教思想观念所累的事物本性。"

这是慧能成为禅师的开始。他的影响是直接而又深远的。他的弟子数千，但他并不到处说法，他的活动只限于南方的自己家乡省份。曹溪宝林寺是他的大本营。

高宗皇帝知道了慧能继弘忍为禅教达摩的精神后嗣之后，派遣朝中的官吏带圣旨到慧能那儿。但是，慧能不愿意进京，宁留在山里。使者希望慧能指示禅理让他带回京城以供朝中学者。慧能便大致地说："如果认为静坐观想是解脱的根本，那便是一个错误的想法。禅的真理从内自开，与禅定功夫毫无关系。因为我们从金刚经中知道，凡是想从坐卧之相去见如

来的人，都是邪道，没有了解他的真正精神，如来之所以名为如来，是因为他无所从来，亦无所去。不生不灭，这就是禅。所以，在禅中，一无所得，一无所证；那么，我们又何必盘腿静坐而行禅定呢？也许有人认为需要了悟来为迷者开导，但禅道是绝对的，在禅道中没有二法，没有对待。说到迷和悟、智慧和烦恼时，如果把它们看作两个不能合一的分离之物，便不是大乘见解。在大乘佛法中，一切二法都被排除，因为它不能表达究竟真理。万法皆为佛性之表现，处迷而不染，处悟中也不净。它超越一切范畴。如果你想看到你的本性，就要使你的心摆脱对待性思想。那么就会见到自心是多么清净，又多么富有生命。"

使慧能成为中国禅宗真正创始者的主要观念，可概括如下几点：

一，禅达到自觉状态，是由于慧能。当菩提达摩把禅从印度带来中国并继续在中国移植的时候，禅尚且没有了解它在当时所负的特殊使命。经过了数百年，禅才渐渐地自觉，并且知道了如何用中国人的习惯方式进行表达。当菩提达摩和他的直系弟子所表现的印度式的原始经验，变成真正的中国式的时候，便退避开了。一旦这种改变和移植在慧能手上完成，他的弟子们就立刻开始继续完成它所有的含义。其结果是产生了我们今天所看到的禅宗。那么，慧能在那时是怎样了解禅的呢？

在慧能那里，禅是"自见本性"。这是禅学发展史上一句最为重要的话。现在，禅也正是以这句话为中心而形成的，我们

知道应该在什么地方着力以及如何在心中表现它。以后，禅学很快地进步。诚然，这句话出现在《传灯录》记载菩提达摩的生活里，但是达摩的这段生活，是不能全部相信的。即使达摩确使说过这句话，也并非把它看成与佛教其它宗派不同的禅的本质。但是，慧能却完全理解它，并把它铭刻在听者的心中。他第一次为印宗法师开讲禅理时，下面的一段话非常正确：“我们只谈见性而不谈禅定或解脱。”我们看到了禅的要旨，所有他以后的说法都是这一观念的扩充。

二，慧能所谓真理是超越二法对待的真理，是顿悟的，因它没有什么等级的程度，也没什么连续的展开。下面《坛经》中的一段话，可以使我们看到顿悟的根本精神：

“当你了解顿悟之理，便不必藉外物来自我熏陶。只要常常把握你的内心，就没有任何欲念、任何外物来染污你。这就是见性。各位善知者，你们的心不要住于内外，就能完全自由无疑。除去心的执着，就没有任何系缚……如果迷者顿悟见道，就会智慧增长。”⑦

三，当强调见性，并且用直悟反对学问和哲学推理时，过去的默想观便开始被贬为一种纯粹使心理平静的训练，这是逻辑的结果，也正是六祖的情形。

慧能没有忘记一切的实际存在先于意念，而觉悟不该看成思维的作用和静观真理。我们应该在活动或发生作用时体会心和自在，因此，禅定的目的不是中止自性的活动，而是投身于自性的流泉并且于活动中抓住它。他的自觉观是动的。下述慧能与弟子的对话，虽仍沿用过去的术语，但其真正的内容

却表达了我要说明的要旨。

永嘉玄觉禅师初攻天台哲学，后来读《维摩经》时，发见了自己的自性，在友人的劝勉下，他到慧能那儿印证自己的所学，初见慧能时，他绕慧能走了三圈，举着手中的锡杖，直立慧能的面前。

慧能说："和尚应该具有三千威仪⑧，八万细行⑨，请问你是从哪里来的，居然如此傲慢无礼？"

天台宗和尚说："生死事大，而时间无常，我顾不了这么多。"

慧能说："你既然担心生死无常，何不体认无生的东西，了达超时间性的东西呢？"

玄觉答道："那个体认者就是无生的东西，而那了达者也就是超时间性的东西。"

慧能说："确是如此，确是如此。"

这段对话结束后，玄觉按照和尚应有的威仪向慧能礼拜，然后告辞。

慧能说："为什么这样匆忙离去呢？"

玄觉答道："我根本就没动过，哪里谈得上匆忙呢？"

慧能便说："谁知道你未曾动过？"

玄觉答道："这是你自己产生的分别观念。"

慧能便说："你很体会无生的意义。"

玄觉反驳道："无生难道还有意吗？"

慧能答道："如果无意，谁能分别它呢？"

玄觉的结论是："分别也是无意造成的。"

慧能答道："这就是真理！"

智隍当初是五祖门下的一个参禅者，二十年的功夫，使他自认为已经得到了参禅的旨趣。这时，玄策听到智隍的成就，就访问了他，并问他："你在这里做什么？"智隍回答说："入定。"玄策又说："你说入定，请问怎么入法——有心入定或无心入定？若说无心入定，则一切无情的草木瓦石，都应该得定。若说有心入定，则一切有情，亦应该得定。"智隍回答说："当我入定时，没有感觉到有无之心。"对此，玄策又问："如果你没有感觉到有无之心，这就是常定；既是常定，为什么还说出入呢？如果还有出入，那就不是大定。"智隍无法回答。过了很久，智隍问玄策师事何人以及他对禅定的看法如何。玄策回答说："曹溪六祖慧能是我老师，据我师所说，(究竟真理)妙净圆寂，体用自如，五蕴本空、六尘非有。(真理)不出不入，不定不乱。禅性本来无住，若能无住，则禅性空寂。禅性本来无生，若能离却生(死)思想，则生禅想。你的心好像虚空，但却没有虚空之想。"智隍听了六祖对禅定的看法，就亲自去参见六祖并求六祖为他开悟。六祖说："玄策所说的话是实。只要你心如虚空，又不落着空见，那么，你对于真理就可以应用无疑。你的一动一静都出于无心，对凡夫与圣智也一视同仁了。没有主体与客体之别，也没有本质与现象之分。(当我们如此地实现一个绝对合一的世界时，)就没有不定的时候。"

为了更加明确六祖对禅定问题的看法，再看《坛经》中所说的另一件事。一次，一个和尚提到下述卧轮禅的一首偈子：

"卧轮有技俩，

能断百思想，

对境心不起，

菩提日日长。"

听了这首偈子，慧能说："这首偈子的作者没有悟道，只替自己添了许多桎梏。请听我的偈子：

"慧能没技俩，

不断百思想，

对境心数起，

菩提作么长。"

上面的几句话，表明了六祖既不是寂静主义者，也不是主张绝对空观的虚无主义者，而同时，他也不是否认客观世界的存在的唯心论者。他的坐禅充满活动，然而，就其没有受殊相世界的深深影响以及执着殊相世界而言，却是超越殊相世界的。

四，慧能印证禅道的方法完全是中国式的，而不是印度式的。他没有诉诸抽象的专门术语，也没有诉诸浪漫的神秘主义。他的方法是直接的、明白的、具体的和高度实用的。当惠明和尚向他求教时，他说的"把你未生之前的本来面目给我看看。"是极其简明的。这里，没有哲学式的论述、复杂的推理、神秘的想象，只有简明的断言，六祖是用快刀斩乱麻的方式开辟一块新的土地并使他的弟子们看清他的意旨。

慧能死于公元七一三年，终年七十六岁。他死时，唐室声威达到极盛，中国文化也达到极盛。慧能去世的一百多年后，

中国文学史上最伟大的作家之一柳宗元，在宣宗皇帝赐慧能以大鉴禅师谥号时，写了一篇《曹溪六祖赐谥大鉴禅师碑》的墓碑。碑文中写道："六传至大鉴。大鉴始以能劳苦服役，一听其言，言希以究。师用感动，遂受信具，遁隐南海上，人无闻知。又十六年，度其可行，乃居曹溪为人师。会学者来，当数千人。"

"其道以无为有，以空洞为实，以广大不荡为归。其教人始以性善，终以性善，不假耘锄，本其静矣。中宗闻名，使幸臣再征，不能致。取其言以为心术。其说具在，今布天下，凡言禅皆本曹溪。"

慧能之后，禅宗分为多种派别，其中两派，至今仍在中国和日本留存。其中虽在几方面有所改变，但就禅学的原则和精神，却和六祖在世时一样。而且，就其作为东方伟大精神遗产来说，至今仍发挥着巨大的影响力，尤其在日本一般受过教育的人中是这样的。

译者注：

① 灵山会上，佛教用语。谓灵山如来说《法华经》之会坐。"会坐"，犹会场。

② 正法眼藏：也称"清净法眼"。佛教禅宗用语。用以指称释迦所传之"涅槃妙心"，或即禅宗"以心传心"之"心"，泛指佛教之正法。

③ 实相：佛教名词。与真如、涅槃、性空、法性、无相、真性、实际、实性等概念雷同。以世俗认识之一切现象均为"假相"，唯有摆脱世俗认识，才能显示诸法"常住不变"之真实相状。

④ 无相：佛教名词。"相"指现象的相状和性质，也指认识中的表象和概念，即"名相"。与"有相"相对。指摆脱世俗之有相认识所得之真如实相。

⑤ 这段话是否能与大力菩提所说"柔软心"和坚强心的金刚三昧有关呢？前一种心是大多数普通人的心，这种心非常喘息，因此可能达到如来禅。"坚强心"是能够进入实相境界者的特征。如果内心有喘，就没法自由，就没法解脱，也不能与理性打成一片。在我们的心体现如来禅之前，必须是"坚强心"，沉着而又集中。这里，如来禅指一种远超过所谓四圣和八正定境界的禅。

⑥ 这个故事，有点虚构。指的是神光站在雪中砍断自己左臂，以证明求道之心。道宣在《高僧传》中，没有提到这个故事。神光的失臂，是由于他与达摩会见后受强盗袭击所致。我们无法证明这些说法，但整个情形富有戏剧性，而在禅宗史上，一定有某种把想象和事实编织在一起的必要性。

⑦ 这是《般若经》中不断重复的一句话——提醒我们的思想，不要住在什么地方。当赵州拜访云居时，云居说："你这样的年纪，为什

么不找一个地方定居下来呢？赵州说："何处是我定下来的地方呢？"云居说，"山脚下有一间破庙。"后来，他跑到茱萸和尚那里，茱萸和尚也对他说："你这样的年纪，为什么不安居下来呢？"赵州说："我该定居在什么地方呢？"茱萸说："什么，你这样的年纪，竟然不知道自己该在什么地方定居吗？"赵州说："我三十年来骑在马背上遨游，没想到今天被驴子踢一脚！"

⑧ 三千威仪：佛教用语。细分比丘之威仪的作法。三千，言其极多。《楞枷经》曰："三千威仪，八万微细。"

⑨ 八万细行：佛教用语。行住坐卧之四威仪，各有二百五十戒，共为一千。对于摄律仪戒等之三聚而为三千，又对于杀、盗、淫（自之三支）、两舌、恶口、妄言、绮语（口四支）的身口七支而为二万一千、又配于贪瞋疑之三毒及等分之四烦恼则为八万四千，即八万四千之律仪。现在说八万，仅举其大数说的。

禅与佛教

一

表面上看，禅确实具有奇怪甚或不合情理的因素，它们使原始佛教的忠诚的后继者感到惊讶，并使他们认为禅并非佛法，只是佛教在中国所产生的一个奇特的例外，比如，在下面所表现的道理中，能够了解些什么呢？在南泉语录中①，当池州崔使君问禅宗五祖，即弘忍大师，为什么他有五百弟子却单单把袈裟传给慧能从而使他成为禅宗六祖时，五祖这样回答："四百九十九人都了解佛法，唯有慧能例外。他是一个不能以普通标准去衡量的人，所以把袈裟传给他。"南泉对此加以解释："当世界未成时，没有任何言语；佛一出世，言语就产生了，因此，我们也就依靠符号……这样，现在当我们执着言语时，我们以种种方式来限制自己，然而在大道之中，却绝对无圣凡之分。任何事物一旦有了名字就会受到限制。江西老禅师便

这样开导他的弟子："既无心，也无佛，也无一物。"那时他的弟子们徒劳地把大道当作心去加以体验。如果可以用这种方法抓住道，他们就很可能等待着弥勒佛的出现②。之后唤起觉悟的思想。这些人如何获得精神自由呢？五祖门下有五百弟子，单单慧能不了解佛法。从这一点上说，这位俗家弟子的确与众不同。因为他根本就不知道佛法。他不知道别的，他只知道唯一的道。

上面这些话虽不是独特的，但对多数禅学批评家来说，足以引起厌恶。佛法简直被否定了，而对于通晓禅理了悟大道来说，佛法知识也成为不必要的。与之相反，大道却差不多等于佛法的否定。如何会这样呢？下面的讨论中来回答这个问题。

二　佛法的生命与精神

如果想证实禅乃是保留着佛法的本质，而并非文字记载中的信条的话，就必须拂去佛教一切表面上的框架和附属的东西去寻其本质精神。因为这些表面上的框架和附属的东西会对原始生命力的活动有一定的阻碍，并使我们把它们看成本质的东西。要知道，橡树种子与橡树并不是同一种东西，但是，只要生长持续下去，两者的相同也必是逻辑的必然结果。你想真实地观察橡树种子的本质，只需要从各个历史过程中找出一个没有被中断的发展。当种子仅仅是种子，并不能表示其它东西的时候，种子里面没有生命。它是一个完成了的

东西，在我们宗教的经验中，除了其在历史上可引起人们的好奇心以外，没有任何价值。同样，要确定佛法的本质，也必须看它的整个发展过程，并要寻到是什么有力、健全的东西使它成为现在这种成熟的状态。我们做到了这一点，就知道了应该用什么方式把禅当作佛法各个发展阶段中的一个阶段，也能在事实上把禅看成佛法中最本质的东西。

因此，要真正把握具有悠久历史的宗教结构，最好的办法是把宗教的创始者和他的经验分开，并将创始者看成经验发展过程中的一个最有力的决定因素。在这一点上，我的意思是：第一，宗教的创始者在最初并没想到要在后来成为教祖，只是这种宗教的成长是凭借着他的名字。第二，对于他的弟子来说，在他尚且活着的时候，他的人格并没有被当作独立于他的体验之外的。第三，教祖的人格本质在弟子们心中潜移默化地产生作用的东西，是在他死后而极其强烈地显露出来的。第四，教祖的人格在弟子的心中成为巨大的影响力，以致于他的人格成为他的体验的核心。也就是说，后者成为前者意义上的解释。

如果我们认为任何现存的宗教都是它的教祖的成熟的体验并传授给弟子的，因而弟子对教祖和教祖告诫应做的事，只是做为神圣不可侵犯的遗产去接受——不能以弟子个人的体验去触犯的话，我们就是犯了很大的错误。这种看法没有考虑我们自己的精神生活，把宗教完全僵化了。不过，这种静态的保守主义，往往有一个进步力量的对立者。这个进步力量是从动的观点去看待宗教。这两种有明显矛盾的力量组成了整

个宗教史。事实上，也正是这种无处不在的冲突构成了历史，只不过，宗教中出现这种冲突，是因为宗教对一定的目标有所追求，是一种活的势力，它慢慢地挖掘出原始宗教中所隐匿的含义，以一种始料不及的方法使其更加丰富。这种情形不仅仅产生在教祖的人格方面，也产生在他的经验方面。这样一来，便出现了一种可怕的复杂性，说得再确切一些，是出现了一种可怕的混乱，它使我们在某些时候无法正确认识现存宗教体系的真正内容。

教祖尚且活在其弟子和追随者心中时，这些弟子和追随者并不把教祖这个人和他的经验分开。因为经验在人身上得以实现，人又凭借经验得到具体的说明。接受经验就是对他们的追随，也就是对他有信仰。他在他们中出现鼓舞他们并使他们相信他的经验。也许，他们并没有完完全全地领会他的经验，但是，他那令人信服的表现经验的方法，足以给他们留下深刻的印象，并使他们丝毫不会怀疑其真实性和永久的价值。只要他活在他们中间，同他们说话，他们就会关注他和他的经验。即使他们独自静外并默思他的教理时，他的影子也会出现在他们心中。

反过来，如果他本人庄严而深刻的人格不再使他们看见时，情形就不同了。他的经验依然存在，他的弟子可以在记忆里默思它们，但它们与教祖人格上的联系却不存在了，也就是说，把他和他的经验紧密结合为一体的活的系线永远地断裂了。弟子们默思教理时，会不自禁地想起远比自己更为深奥更为高尚的教祖，过去有意无意地发现的以种种方式存在在

教祖和弟子之间的相同的东西，渐渐地消失了。当这相同的东西消失时，那另一种东西，就是使他和他的弟子极不相同的东西，则不可避免地显露出来以引起人们的注意。其结果是人们相信他的精神来源完全和众人不一样。这是一个不断神化的过程，当教祖死去很多世纪以后，他也就成了神的直接表现。事实上，他本人已经是神了。他的身上具有完全实现了的最高人性。他是神、佛陀或者救世主。这样，他的弟子把他和他的经验分开只考虑他这个人了。在弟子们心中，他占有了他们所信仰宗教的中心位置。经验很重要，但经验出于这位高超教祖的口，因此，经验的重要就不是因为它含有爱或悟的真理了，即使经验本应通过教祖的高尚人格而加以解释。现在，他的弟子凌驾在整个宗教体系之上，他成为使人开悟的中心，要想得救，只有相信他是救世主。

以人格为中心，产生了以经验为基础的各种哲学体系，这些体系多多少少地很据弟子们的精神体验而被修正或改变了。如果教祖的人格并没在弟子心中激起深刻的宗教情感，这种情形就不会产生了。也就是说，最引起弟子重视这些经验的，并非经验本身，而是产生这些经验的东西。没有这些东西，经验就不会成为现在的样子。我们常常并不因一句话的提出有其逻辑法则就相信它具有真实性，重要的是它所具有的激起人的生命的力量。我们先是被它感动，后去证明它的真实性。了解虽然重要，但了解本身并不能使我们的心灵去冒险。

一次，一位日本的伟大的宗教家这样说："我不在乎下地

狱还是到什么地方去，就是因为我的师傅教我念佛名号，我就照着他的话做。”这里，并非他盲目听从师傅的话，而是师傅身上的什么东西深深地吸引了他，他就全心全意地接受了师傅的经验。纯粹的逻辑并不会作用于我们，是一种超越理智的东西对我们发生作用。当保罗坚信“如果基督不复活，你的信仰就没有用，你仍然在罪恶之中”时，他并非出于逻辑观念，而是出于我们人类精神上的渴望。事物是否同编年史上所记载的一模一样并不重要，重要的是我们心灵的渴望能否实现。即使是客观事实也可以这样创造出来以实现我们精神生活的最佳效果。经过若干世纪后的任何现存的宗教教祖的人格，一定具有一切满足这些精神生活的特殊东西。他死后，他弟子的宗教意识中的他便和他的经验分开，倘若他确实伟大，便会在弟子的精神世界占中心地位，而他的经验则以种种方式来对此予以解释。

再具体地问一下，在基督教的教义中，有多少东西是我们今天所了解的属于基督本人的经验？多少东西又是保罗、约翰、彼得、奥古斯丁以及亚里斯多德的贡献呢？基督教教义论的伟大结构，并非一个人或者基督本人的产品，它乃是基督教领袖群体体验的基督教信仰的产品。因为，基督教教义论并不必然地涉及历史事实，相反，这些历史事实只是次要的。因为教义是应该存在的东西而不是实际上或曾经存在的东西。它的目的在于建立普遍有作用的东西，而这种东西不该象今天的某些基督教教义解释者所主张的，受什么历史要素中事实或非事实的侵犯。基督教是否当真把自己称为弥赛

亚⑧，还是一个很大的论战，基督教神学家至今未能做出定论。有人就基督教的信仰来说，基督是否把自己称为弥赛亚，根本无所谓。尽管有以上种种神学上的难题，基督却依旧是基督教的中心。基督教大厦是建立在耶稣的基础之上。佛教徒接受的某种经验可能与耶稣的宗教经验具有共同之处，但是，就因为没有把耶稣视为“基督”或救世主这一信仰，他也就不能成为基督徒。

因此，基督教不仅仅由耶稣的本人构成，也是由耶稣死后他的人格以及经验所积累的一切教训或思辨的解释构成的、换一句话，也就是说，基督并没有创立什么基督教，是他的追随者把他看成了基督教的创始者。如果他今天依旧活在他的追随者中间，很可能他会承认现在加在基督徒身上的一切理论、信念或者习惯，但若问他那些教义是否是他的宗教的话，他也许不知如何回答。甚至有可能承认他自己一点也不知道今天基督教神学中所具有的哲学精华。但是，从现代基督教徒的观点来看，他们使我们十分相信其宗教要归源于“唯一的起点并归功于最初的主要人物”，也就是耶稣基督；他们还使我们相信，不论在其宗教内容中具有多少解释和变化，他们对基督特有的信仰也是不会受到阻碍的，就像原始社会的同胞一样，全部属于基督徒。因为同一种信仰的成长和发展，有其历史的连续性。这也是它的内在的必然。将一种特定时代的文化形式看成神圣的，不可侵犯的东西，要把它永远地保存下去，无疑是对人类追求永恒平衡的精神渴望的压制。我相信这一定是现代进步的基督徒的认识。

那么，现代进步的佛教徒对其构成佛教本质的信仰来说，态度如何呢？佛陀的信徒对佛陀的看法如何呢？佛的本质和价值如何呢？当佛法只被看成佛陀的经验，是否解释了历史进程中展开的佛教生命了呢？佛教的生命不是佛陀内在的精神展开而是佛教中的法吗？在佛陀的文字经验中不是有一种产生这个生命的东西吗？不是有一种表现整个东方佛教历史特色的论证和争论的基础的东西吗？这乃是现代进步的佛教徒所追求探寻的东西。

因此，只把佛教看成佛陀本人所建立的宗教教理和实践方法，就完全违背了佛陀的生命和经验。因为，它不仅仅如此，它还包含着佛陀后继者所有的经验和思想，尤其是关于始祖的人格以及对与教理有关系方面的所有经验和思想。这些东西构成了佛教的重要组成部分。佛教并不是佛陀无所不具的心灵。认为佛教自始就很完备的看法是静态地认识佛教，并且中止了它持续着的永不停止的生长。我们的宗教体验超越时间的限制，它那不断充实的内容，要求一种不破坏自身又不断成长的有力形式。佛教是这样一种活的东西，而不是充满着死和无意义材料的历史陈迹，自然会吸收有助于自身成长的一切有利的东西。这一点，对任何有生命的有机体来说，是极自然的现象。而这样一种生命，也是可以在不同的形式和解释下进行探寻的。

根据巴利佛学者和阿含佛学者的看法，就佛教的一贯经验而言，所有佛陀教导我们的，似乎可以归纳为四圣谛，十二因缘④，八正道⑤、无我观⑥以及涅槃。如果这样看，当我们

仅仅考虑教理的话，原始的佛教则是非常简单的东西。在这些教理中，没有任何东西可以产生后来包括小乘和大乘的佛法体系。我们真心想彻底地了解佛法，必须深入它的活的精神所在。那种教条地表面上地看待佛教的人，容易把真正解释佛教生命的精神忽略掉。佛教经验中最深层的东西不一定能引起某些信徒的注意，或者说，他们还没有真正发觉使自身倾向师傅的精神力量。如果我们想接触佛教不断成长的生命力量，必须看到那最深层的东西。不管佛教多么伟大，总不能把狼变成狮子，狼也不可能对佛的动物性以外的东西有所体会。如后期佛教徒所说，只有佛才能了解另一佛。当我们的主观精神未能达到佛所具有的境界时，就看不到促成他内在生命的许多东西。我们不能生活在自己世界以外的任何其他世界⑦。因此，如果原始的佛教徒在他的教主的生命中看到的和在著作中所记载的一模一样，并没有其它的东西，这并不证明属于佛陀的一切东西就是表露无遗的。可能有其他的佛教徒，由于具有较为丰富的意识因而能更深层次地透入佛陀的生命。这样，宗教史便成为我们自己精神发展的历史。应该说，我们应该从生物学的观点而不是以机械的观点去看佛教。如果我们这样做了，四圣谛的道理也会变得含有深刻真理的了。

佛陀不是形而上学家，他对当时印度人所探讨的哲学问题，可能有他自己的看法。但是，就象其他领袖一样，他的主要兴趣在实用的结果而不是思辨本身。他忙着将刺入肉中的毒箭试图拔出来，而不想探讨箭的历史、目的和构造。因为生命太短促了，没有时间去探讨这些东西。因此，他如实地认识

这个世界，也就是说，他凭借自己宗教灵悟的体会和自己的价值判断去解释这个世界。他不想更进一步。他称自己看世界和生命的方式为“法”，这是一个广泛且富有弹性的名词。虽然它不是第一个被佛陀而用。这名词在佛陀以前就已经流行，它的主要意义是规范和律法，但佛陀把它赋予了更加深刻的精神意义。

佛陀重视实践而不重视形而上，这一点可以从他的敌对者对他的批评中看出来：“瞿云⑧老是一个人坐在空屋子里，所以他已失去智慧……甚至他最有智慧和最好的弟子舍利弗也象婴儿一样，那样的愚笨而没有口才。”但是，这里却藏着未来发展的种子。如果佛陀专心致力于他的理论工作，也就不能希望他的经验有所增长。思辨也许是精深的，但是，如果其中缺乏精神生命，其发展也就马上到了尽头。“法”不断地成熟，因为它具有神秘的创造力。

显然，佛陀对理智的看法完全属于实用主义，他并且对许多哲学问题不去解决，因为他认为这些哲学问题对于达到生命最后的目的是没有益处的。这种想法对他来说非常自然。当他尚且活在信徒们的中间时，他本人就是自己教义中一切含义的活的说明。法的一切重要东西都表现在他的身上，根本用不着对“法”、“涅槃”、“我”⑨、“业”、“菩提”等概念的意义进行更多的思辨。佛陀的人格是解决所有这些问题的钥匙。他的弟子们并没完全了解这个事实的意义。他们自以为了解“法”的时候，并不知道这种了解其实需要依靠佛陀。佛陀的出现总会以各种方法对他们所遭遇的任何精神上的苦痛起到

镇定和满足的效果。他们觉得自己安静地躺在慈母的怀抱里。对他们来说，佛确是这样的⑩。因此，他们不需要佛陀在他们可能感到的哲学问题上给予开导。在这方面，他们对佛陀不愿引导他们进入形而上学之中感到满足。

对佛陀的弟子们来说，佛陀的入灭等于失去了世界之光⑪。他们原先是透过这一世界之光观照各种事物的。佛留下的法还在，他们希望在法中看到的能够和对他们进行亲身教训的佛陀一模一样，但以前那活生生的效果没有了；在众僧的生活中依然遵循着含有许多规则的道德教训，但这些规则的绝对性没有了；他们到静处默想佛祖的教训，但这种默想缺乏令人鼓舞和满足的力量。因为人们常常产生疑惑，不知不觉之中，理智的活动又产生了。现在，一切的事物都需要推理的力量加以解释。弟子的纯净的信仰开始变成玄学家的思维。过去从佛陀口中说出的令人信服并接受的教训，现在已当成哲学问题来加以研究。这种研究很快分成激进主义与保守主义两个对立的派别。面在这两大派别之中，又有各种小派别。

但是，我们不能从佛教中排除佛陀以及佛陀经验中种种不同的看法，我们不能认为这种种看法是佛教之外不能构成佛教要素的东西。恰恰相反，这种种看法正是构成佛教的框架，如果没有它们，整个佛教的构架便是空洞的。历史的发展经过了很长的时期，现存的任何宗教的批评家，大多数人所犯的错误，就是把宗教看成一种需要如实接受并且已经完成了的体系。事实上，任何有机的精神性的事物——宗教就是一

种有机的精神性的东西——都不可能用圆规和米尺在纸上描出某种轮廓。它不能受客观的限定，客观的限定会限制它的精神成长。所以，想了解佛教，就要去寻找佛教的生命，并且要从内部去了解其在历史上的发展。因此可以说，佛教的定义就是展开这种精神运动的生命力的定义。佛灭后，佛本人，他的身世和经验的种种说法、争论、注释和解释，都成了构成印度佛教的生命的东西，没有了它们，可能就没有了佛教的精神活动。

总之，构成佛教生命和精神的东西，不是别的，就是佛陀本人的内在精神和生命。佛教是以它的创始者的内在意识为中心建立起来的一种组织。随历史的发展，虽然它的表面组织形式和实质有可能出现某种变化，但那支撑整体的佛的内在意义，却是永远一样且永远存在的。佛在世时，他根据弟子的不同资质而不同施教，也就是说，他的弟子们更加尽力地体会老师对解脱之道指出的各种论述的深层意义。我们知道，佛陀“用一种声调”⑫论述事情，但他的弟子们尽可能用不同的方式去解释和了解他的论述。这种现象是必然的。因为我们每个人都有着自己内在的体验，而这种体验需要用自己的说法来加以解释，这必须会在深度和范围上产生不同。但是，多数的情况下，这些个人的内在体验，可能不会太深刻有力，甚至可能需要用原创的词语来表述。只要对过去的说法，即曾经被有创始性的精神领袖所使用的话进行新的解释就足够了。这就是所有伟大的具有历史性宗教的内容和观念得到充实的基本方式。某些情形下，这种扩充可能表现了原始精神

完全埋没以后所产生的上层建筑的过分成长。这正是需要给予批判的地方。但是，在其他地方，我们仍然不要因此而忘记认识那些发挥作用的活的原则。就佛教而言，我们不应忽略影响佛教历史发展的佛陀的内在生命。禅家说，他们把佛教的根本精神留传下来。禅家的这句话的基点正是对佛教的相信。禅抛去了佛教一切历史的和教理的外衣而把握了使人产生创造力的佛陀的根本精神。

三　中国禅的觉悟说

想了解印度的觉悟说或自觉说如何演变为中国禅学，首先需要了解中国人和印度人的不同所在。这样，我们就会明白禅是中国大地上极其自然的产物。尽管这两个民族的环境差别很大，但是佛教却成功地从印度移植到了中国。一般来说，中国这个民族最为讲求实用，而印度却喜欢幻想并有高度的思辨性。也许我们不能说中国民族缺乏想象力和戏剧感，但和佛祖出生地的印度民族相比，中国民族显得相当的深沉和阴郁。

人民的身上反映着每个国家地理上的特征。热烈丰富的想象显然与冷漠阴郁的实用相互对立。印度人精于分析，富有诗人的想象力；中国人重视世俗生活，他们辛勤地工作，从不想入非非。他们的日常生活是耕地、拾柴、挑水、买卖、敬爱父母、履行社会义务以及展开一套极为复杂的礼仪。某种意义上来看，讲求实用，就是重视历史，纵观时间的进程而如实

地记录它留下的痕迹。中国人可以毫不断懈地说自己是伟大的历史记载者——与印度人的缺乏时间观念正好相反。中国人对白纸黑字的书本，意犹未足，还把自己的事，记刻在石碑上，从而发展成一种特殊的金石艺术。记载事件的习惯，发展成他们的文学，而他们也都是精于文学并十分厌恶战争的。他们喜欢和平的文明生活。他们的弱点是可以为文学效果而牺牲事实，因为他们不太讲求精确和科学。对优美词句的爱好，常常削弱了他们的实用感，但这里也就产生了他们的艺术。尽管如此，他们的冷静却从来没有达到大乘经论中的那种幻想。

中国民族的许多方面都是伟大的，不仅建筑是伟大的，就是文学上的成就也让世人赞叹，但他们的短处则在于逻辑，在于他们的哲学和想象力。当佛教和一切印度式的论证以及想象的事物刚刚传到中国大地时，中国人一定非常惊讶。多臂的神，这是他们从未想到的东西，其实也是印度民族以外的其他任何民族所没有想到的。佛教文学中的任何东西，都被赋予了丰富的象征意义。数学的无限概念，菩提的普渡世人，佛陀说法以前的奇妙景象等，不仅仅在构架上，即使在细节上，也是相当的大胆且又十分精确。真是海阔天空但每一步都极其确切。这一切，在讲求实用和耕种的中国人看来，都是很奇特的。

大乘经典中的一段话，可以使我们相信中国人和印度人在想象力上的不同。在《妙法莲华经》中，佛陀想在自己成佛以来所经历的时间方面，加深弟子的印象。他说：我们不要以

为他的得道是在无法估计的年代以前于伽耶城附近菩提树下完成的，也不要以中国人所用的一般方式来表示这事发生在很多年以前。他用一种最富于分析性的方式描写了他成佛以后所经历的长远时间。

“然，善男子，我实成佛以来，无量无边百千万亿那由他阿僧祇三千大千世界；假使有人，末为微尘，过于东方五百万亿那由他阿僧祇国，乃下一尘；如是东行尽是微尘。诸善男子，于意云何？是诸世界可得思维校计知其数不？弥勒菩萨等俱白佛言：世尊，是诸世界无量无边，非算数所知，亦非心力所及。一切声闻辟支佛，以无漏智，不能思维知其限数。我等住阿维越致地，于是事中亦所不达。世尊，是诸世界无量无边。”

“尔时，佛告大菩萨众：诸善男子，今当分明宣语汝等，是诸世界，若著微尘不及不著者，尽以为尘，一尘一劫。我成佛以来，复过于此百千万亿那由他阿僧祇劫。”⑬

中国人从没有这种数字概念和描述方法。当然，在想象长远时间和伟大成就方面，他们不差于任何民族，只是印度哲学家所用的表示虚空观念的方法，却是中国人所无法理解的。

当概念描进无法说明事物而事物又必须传授给他人时，多数人不是沉默不语，就是说它们难以用语言来加以形容，或者采取否定的方法，说“不是这个”；“不是那个”；也有的象哲学家那样著书说明如何不能在逻辑上讨论这些事物。但是，印度人却发现另一种新的方法以说明那些无法分析和推理的哲理，他们采取奇迹或超自然的现象加以解释，这样，他们就将佛陀变成了一位伟大的魔术师。不但佛陀如此，几乎所有

出现在大乘经典中的主要人物都是如此。我认为这是大乘经论中最为引人注意的特点之一——用超自然的现象来描述深奥难解的教理。也许会有人认为这样做很幼稚，象个小孩子，有损于佛陀的尊严，但我认为这是一种表面的看法。印度唯心论者对这一点的看法也不同；每当他们把理智用到理智所不能胜任的工作时，就常常有效地运用自己的想象力。

我们应该知道，大乘学者把佛陀描写成神功表演者的动机，是想通过想象物来说明那些本性上不能用人类理智来加以完成的东西。当理智无能分析佛的精髓时，就凭借丰富的想象力帮助自己去想象它。我们用逻辑的方法对觉悟加以解释的时候，也常常发现自己陷于矛盾之中。但是，如果运用具有象征意味的想象力，尤其是我们自由地赋予这种能力时，就会较容易地有所体会。至少，这是印度人设想超自然主义的意义。

舍利子问维摩诘，那样一间仅有一个座位的小房间如何能够容纳随同文殊师利一起来探病的数以千计的众菩萨阿罗汉和天人呢？维摩诘回答说："你们来此是求座位还是求法呢？……求法的人在虚空中发现法。"维摩诘解释说，对那些了解精神解脱之道的人们来说，芥子里可以容纳须弥山，而四大洋的海水也可以注入皮肤的毛孔之中，即使这样，鱼龙和海中的生物却没有任何不便的感觉。因为精神王国不受时间和空间的限制。

再从《楞伽经》第一章里举个例子。当罗婆那王透过大慧菩萨求佛陀说法的时候，非常惊讶地发现自己的山居变成布

满无数宝石和极其华丽的装饰的宏伟的山。每个山头上都有佛陀出现。每一个佛前都站着罗婆那王以及大众和十方世界所有的国土。每一个国土中，都有如来出现。在如来的前面，又出现罗婆那王以及家人、宫殿、庭园，那里的陈设竟跟自己所有的一模一样。在无以计数的大众里面，每个人的前面都有大慧菩萨在请求佛陀说法。当佛陀用种种美妙的声音说完之后，这一切情景就突然消失了。佛陀及所有的菩萨和追随者消失了，只有罗婆那王发现自己一个人在这古老的宫殿里。他回想："谁在发问呢？谁在听讲呢？出现我面前的那些东西是什么呢？是梦吗？或是神奇的现象吗？"他又回想："事物都是这样，都为心所造。当分别心一起，常出现各种各样的事物；但是当心不起分别时，就看到事物的真相。"他这样想的时候，听见空中和殿中有说话的声音："国王呀！你想得不错，你应该按照这种看法持身处世。"

大乘文献不是唯一记载佛陀这种超越时空以及人类生理活动的一切相对情况的神力的，巴里文经典在这方面丝毫也不差于大乘经典。在巴里文经典中，佛陀不仅有三种，知现在知过去未来知自身的解脱，还能表现三种奇迹，神秘的奇迹教化的奇迹显现的奇迹。但是，当我们认真研究每一次结集中所描写的奇迹时，我们发现这些奇迹除却赞美和神化佛陀的人格外，没有任何其它的目的。

记载这些奇迹的人，一定认为用这种方法可以使佛祖更加伟大从而超越一般人之上。从现代的观点看，如果认为佛师任何不平凡的行为，都会吸引人们去关注佛教并承认佛教

的无上价值的话，那就表现得很幼稚了。在古老的印度，不管大众，还是那些受过教育的博学的人，都常常怀着一种超自然主义的思想，佛教徒毫无疑问就充分利用这种信念。但是，当我们了解了大乘经典时，我们一下子明白过来，这里以更大规模描述的奇迹，与上述超自然主义或任何隐秘的动机，诸如宣传、自夸等等，是毫无关系的，与之密切相关的是经典中所阐述的学理本身。例如，在《般若波罗蜜多经》中，描写了佛陀身体的各个部分，同时发出无数道光芒照耀着一切世界上最遥远的边缘。在《华严经》中，描写了佛陀身体的不同部分，在不同的时刻发出的种种光芒。在《妙法莲华经》中，描写了佛陀从眉宇间射出一道光芒，照耀着东方八万佛国，显现出其中的一切，甚至包括最幽深的无间地狱中的人。很显然，这些大乘经典的作者，在记载佛陀的神力方面，其心里所想的与小乘结集者所想的，有很大的不同。这里，我用最为普通的方式指出大乘经典作者的心里所想。对大乘超自然主义作一详细而又系统的研究，无疑是件非常有趣的工作。

无论如何，上述例子足以确立我的观点。也就是把超自然性引进大乘佛学的理由，是为了表示理智不可能了解精神事实。当哲学不能以逻辑的方法对它们加以解释时，维摩诘便象吠陀的神秘主义者似地沉默不语。印度大乘的写作者都不满这种方式，他们更进一步地引进了超自然主义的象征。但是，中国禅家仍然发明自己的方法，根据自己的需要的见解来解决那些表达我们最深精神体验时所产生的困难。

中国人不象印度人，喜欢把自己隐匿在神秘主义和自然

主义的迷雾中。中国古代的庄子和列子是两个最接近印度的人。但是，在壮丽宏伟、精确细巧、海阔天空的想象力方面，他们的神秘主义也未能接近印度大乘学者的神秘主义。庄子至多是骑在于天空中搏雾飞翔的大鹏身上，而列子也只是乘风驾雾而已。后来的道家发展到梦想经过多年苦行并服用长生不老之药尔后登入天界。所以，中国出现了很多隐居山林的道家隐士。在中国历史上，没有出现能够与维摩诘或文殊师利比得上任何象阿罗汉一样的圣者和哲学家。孔子的不谈鬼神和超自然主义的现象，是中国人心理状态的真实表现。中国人完全讲求实用，当他们把觉悟说用到日常生活时，必有自己的解释，所以不得不产生了禅，用来作为自己最内在精神体验的表现。

既然超自然性的想象引不起中国人的兴趣，那么，相信觉悟说的中国人是用什么方式表达自己的呢？是采取了空观哲学的理智之法吗？其实，这也不是他们所喜欢的，更不属于他们的心智能力的范围、般若波罗蜜多是印度的产物，不是中国人的产物。中国可以产生庄子或六朝时代那些空想的道家，但产生不出龙树者商羯罗。

中国人的天才表现在其他的方式上。当他们开始了解佛教的觉悟说时，就具体的实践精神面言，他们所走的唯一之路是产生禅。当我们看完了印度大乘经其作者为你展开的一切神诗和三论宗思想家的高度抽象的思维之后，我们再去接触禅，我们发现了什么样的变化呢？佛陀的前额不再有光芒射出，再没有诸菩萨的随从出现，也没有什么东西使你感到奇

特、不理解，或超越逻辑推理的知识范围。你所接触的人，都和你自己一样普通，不再面对抽象的观念和精密的论证。山脉高耸入云，河流注向海洋。春天草木萌发，鲜花到处盛开。当月光静静地照着大地时，诗人们略带醉意歌颂永恒的和平。多么平淡而又普通啊。这就是中国人的灵魂，这就是佛教成长的地方。

一个和尚问佛是何人，师傅指着殿里的佛像，并不做任何解释，也不发表任何论证。一个和尚问心是什么，师傅答道："心。"和尚说："师傅，我不明白。"师傅就说："我也不明白。"还有一次，一个和尚对不朽这个问题感到困惑，便问："如何能避免生死桎梏？"师傅答道："你在那里？"一般来说，禅师们对所提的问题，从不花费时间去进行论证，他们常短而确定地回答问题，如闪电般紧随着问题。有人问："什么是佛的根本经验？"师傅说："这扇子的风真凉爽。"多么平常的回答。佛法中所谓的四圣谛，显然在禅教中没有什么地位。

一次，云门跑上讲坛，说："禅宗不需文字，那么，什么是禅教的究竟本质呢？"他自己提出这个问题后，又只张开双臂，一句话都没说就走下讲坛了。这是中国佛教徒解释中国觉悟说的方式，也是解释《楞伽经》的缘觉境的方式。对中国佛教徒来说，如果佛的内心体验不能用理智或分析的方法，也不能用超自然的方式，而是直接印证实际生活的话，这便是唯一的方式。因为，我们实际经历的生活是超于概念和观念的。要了解生活，必须透入生活深处并亲身接触生活。只观察生活的一个片断，就是扼杀生活。当你自觉已经认识了生活的精髓

时，生活就不存在了。就不再是活生生的而是僵化和枯萎的了。因此，自达摩到中国以后，中国人就想以什么适合自己感情和思想的方式来充分地表现觉悟说。到了慧能以后，中国人满意地解决了这个问题，完成了建立禅宗的伟大工作。

有两个无需争论的历史事实可以证明禅乃是中国人彻底把握佛教教义以后得到的东西。第一，禅宗创立后，成了支配中国的宗教，其它的也只有净土教尚能继续存在下去。第二，佛教演变出禅宗以前，从未与中国本土思想即儒家思想发生过密切关系。

那么，禅是怎样支配中国人的精神生活呢？佛教早期的历史中，除了理智的方法，中国人不了解觉悟的内在意义，这是极其自然的。因为印度人胜过中国人的地方正在于此。前面已经说过，大乘哲学的大胆和精细，会使中国人非常惊异。佛教传入中国以前，除了伦理学，没有什么可以称为实际意义的科学思想体系，他们在伦理学中寻找自己的力量，这一点，就是义净和玄拜这样虔诚的佛教徒，也不得不承认。虽然他们致力于密宗心理学和华严形而上学，可是，就道德文化而言，他们认为是优于印度的，至少不需要学习后者。

由于一些有能力有学问的学者们不断地快速地翻译大乘经论，致使中国人开始探索一个不曾深人过的领域。在早期的佛教传记史上，注释者、解释者和哲学家的人物远远超过译著者和坐禅大家。佛教学者最初完全是在理智上吸收大乘文献中所提出的各种学说，这些学说深奥复杂，相互矛盾。至少表面上确实如此。学者们如果想深入佛教思想，必须用多种

方式来解决彼此纠缠的矛盾，只要他们具有充分的批判能力，就能够轻松地从事这一工作。但是，我们不可能期望早期的佛教学者去从事并完成这一工作，因为，即使是现在，批判的佛教学者，也会在某些方面被视为不虔诚或不正统。他们不怀疑大乘学者的著作，是把佛陀说过的话忠实而逐字记载下来的，因而，为了调和经典告知于我们的不同学说，就必须再构想一些调和的体系。也就是说，要找出佛出现在这个迷妄、堕落、永远沉沦于因果报应和轮回世界的主要目的。佛教哲学家的这种能力，发展成属于中国佛教的东西。

当这种于理智上吸收的工作在不断地继续的同时，有人又开始对佛教的六面加以研究了，有的是律藏的信奉者，有的则致力于坐禅。当然，这里的坐禅并非禅学中所谓的坐禅，而是一种冥想，把思想集中在某些观念上。诸如无常、诸法无我、因果、佛的品性等。甚至禅学的创立者菩提达摩，竟然也被史家归到这一类禅家，而他作为佛教中新派别导师的特殊功德，却没有完全被人认识。这是无法避免的，因为中国人并没有完全准备接受这一新形式，而只是部分地把握觉悟说的意义。

关于觉悟说在实用方面的重要性，没有被错综复杂的学理完全忽略。天台宗创始者之一智者大师，也是中国最伟大的佛教哲学家之一，已完全认识了达到觉悟的坐禅所具有的意义。他的著作《摩诃止观》就是对此进行讨论的。其观念圆满而又和谐地完成了理智和精神活动，不偏向任何一边。不幸的是，他的后继者却越来越偏向一边，以至后来竟因理智活

动而忽略了坐禅功夫。因此，他们对禅学的拥护者抱着敌对态度。另一方面，后者对此也应承担一定的责任。

由于菩提达摩，禅才成为中国的佛法。菩提达摩在这个只注重实用的民族中，推动了一个产生丰富成果的运动。他在宣扬理教的时候，不能彻底摆脱传统佛教形而上学的影响，因此带有印度的色彩。他对《金刚三昧经》和《楞伽经》的引述，也是很自然的。但是，无论如何，禅的种子是在他的双手之下播种的。而且也还是他在中国本土的弟子，眼看着这些种子发芽生长。禅的种子的结果、丰收，并且得以成功的移植，经过了约二百年的时间。只是，其中依然保留着构成佛教者的精髓。

达摩后的六祖慧能，是中国禅的真正创立者。他和他的直接者，使禅剥落了印度的外衣而披上了本土的织品。当然，禅的精神依然同传到中国时一样，只不过表现方式是他们自己创造的中国式的。此后，禅异同寻常地兴了起来，移植到中国时所隐含的力量，突然就爆发出来了。唐朝时期，中国文化获得了极盛发展，伟大的禅师们建立了一个个的寺庙训练众僧以及俗家弟子。他们既深通儒家经书，也深通大乘佛法。甚至在对禅家先知的尊重方面，连皇帝们也不逊于世人。禅师们常被邀到宫廷中说法。在佛教因政治需求受到迫害时，会有许多有价值的文献和艺术品乃至于某些宗派产生没落。而其中最先得以恢复的则常常是禅宗，并且以加倍的力量和热情，重新展开活动。整个五代期间（即公元十世纪上半期），因中国政权四分五裂，宗教情操不容繁盛，禅宗却依旧同过去一样

盛旺，而禅师们的寺庙也没有受到扰乱。

宋（九六〇——一二七八）以后，禅宗的发展和影响力达到最高峰，其他教派则同时显出急速没落的迹象。元（一二八〇——一三六七）、明（一三六八——一六六一）两代时，禅宗与佛教变成了同义词。华严宗、天台宗、三论宗、俱舍宗、密宗、真言宗等，虽不因迫害完全没落，至少也因缺少新鲜血液而遭受巨大伤害。也许它们最终会完全消灭，因为它们不能完全被中国人的思想和感情所吸收，它们具有太多的印度色彩。而作为佛陀心印精髓的禅宗，此时继续盛行，心向佛法的中国人，几乎全部开始参禅而忽略那些虽存在但已近没落的教派。甚至在今天，禅宗也是具有一定活力的唯一宗派，不同的只是为了适应净土宗的势力而多少发生了点变化。净土宗是在佛教传人中国后开始发展壮大并持续至今的。

在中国宗教史上出现的这种情形有一定的原因。禅宗拒绝接受那些随佛教从印度同来的观念、概念以及思想方式，由于禅的自觉，创造了一种适于阐述觉悟之道的原创性文学。从多种意义上来说，这种文学有其独特的性质，完全符合中国人的心理习惯，能够很自然地彻底地影响中国人，菩提达摩让弟子们直见佛陀经验的精髓，除去外在的表现方式，不需要概念和分析对觉悟说加以解释，一些从字面上了解佛经的人，反对这种说法，也尽力阻止达摩意旨的发展，然而，尽管如此，也仍在继续成长。

他的弟子们知道如何把握佛教的主要事实，以后，他们按照自己的方式，使用自己的术语对禅加以印证，根本不管传统

和外来的表现方式。但是，他们并非完全抛弃旧的表现方式，因为他们提到佛、如来、涅槃、菩提、三身、业报、轮回、解脱以及构成佛法的其它许多观念，却对十二缘起、四圣谛以及八圣道根本没有提及。我们不了解禅与佛教的关系而读禅家文献，就几乎不能发现属于佛教的东西。一次，药山惟俨看到一个和尚，问道："你从哪里来？"和尚答道："我从湖南来。"药山又问："湖水是不是不泛滥？"回答是："师傅，湖水还没有泛滥。"药山接着说："奇怪，下那么多雨，湖水为什么没有泛滥？"和尚对此没有满意的回答，因而药山的另一个弟子云岩说："是在泛滥！"而同时药山弟子的东山却大叫道："何劫中不曾泛滥？"以上的对话中，佛教的痕迹在哪里呢？其对话，不象对最普遍问题的谈论吗？然而，从禅师的角度看，以上的对话充满着禅味。的确，禅的文献中充满着如此琐碎的事情。事实上，就禅所使用的词藻和印证方法而言，禅与佛教似乎没有什么关系，一些批评家认为禅是佛法在中国的变例，这种说法大约是正确的。

在中国文学史上，语录体的禅家著作自成一格。也正因这种语录的存在，唐朝和宋初的中国白话文学保存下来了，中国文人除了用古典文体写作外，慎重挑选增加文彩的词藻语句，他们看不起其它的写作方式。因此，中国文化中的早期文学，风格都很优雅。禅师们不一定看不起古典主义，同所有同时代人一样，他们也喜欢优美的文学，他们也是受过相当的教育因而很博学的，他们只是发现了白话口语更能有力更加巧妙地表达内心体验。一般来说，精神的改造者都是这样，都希

望用适合自己感情和自己观察事物的方法来表达自己的内心体验。他们尽量避免专门术语，因专门术语充满了陈旧的联想，而这种联想因缺乏生活目的因而也缺乏生动的效果。生活体验不该用过时的观念和概念来表达，而应使用活的语言。禅师们因此而使用了他们那个时代生动而又活泼的字词。这一点，也证明了因禅宗而使佛教从外来的输入品变成本土的原创性。正因禅宗能够成为本土产品，所以比其他宗派更久地流传下去。换一句话说，禅是中国人用以促进、认识、吸收佛教觉悟说的唯一形式。

现在我们可以做个结论，禅尽管表面上显得有些奇特，然而仍属于佛教的一般体系。此处所指的佛教，不但包括如早期阿含经中所记载的佛陀本人的教训，而且也包括后来讨论佛陀本人和生活的各种哲学和宗教思想。他的人格的伟大，就在于他能够使弟子们提出一些与自己的教训相反的理论。这是不可避免的。世界及其具体内容，无论从个别的观点还是从全体的观点去看，都是依照我们的主观解释，不过这种解释并非是任意的，而是由于内心的需要和宗教上的期望。就作为宗教体验的对象而言，甚至佛也无法避免这一点，他的人格的构成，就是为了唤醒我们内心所有属于佛教的感情和思想。他提出的最重要、最有收获的观念，是觉悟和涅槃。在他七十几年的和平生活中，这两件事显得尤为突出。而与佛陀连在一起的所有理论和信念，都希望通过我们的宗教体验来认识事实。这样，佛教逐渐获得了一种比多数学者所了解的更为广博的意义。

觉悟和涅槃，是佛陀生活中彼此分离的观念。但是，从宗教的观点来看，则应看成相同的观念。也就是说，了解佛陀觉悟的内容和意义，等于了解涅槃的意义。据此，大乘学者便展现了两种思想倾向：一是尽量依赖理智功夫；一是抓住佛陀本人也是所有印度真理的追求者所采取的实践方法，力求于坐禅中发现某种直接达到觉悟的东西。在这两种努力中，最原始的动力存在于虔诚的佛教徒最为内在的宗教意识之中。

佛陀入灭后几百年中所编集的大乘经典，对这一看法做出了证明。这些经典中认为楞伽经是传播禅宗教义的经典；楞伽经中，关于觉悟的内容，是以心理的哲学的实践的观点来表现的。当这部经传入中国，并被中国人的思想感情和方式加以吸收以后，其主要的论题，便以现在所谓禅的方式加以印证。有很多条使人达到真理的道路，到底选择哪一条，要看真理所受的限制。印度人丰富的想象力，产生了超现实主义和奇特的象征主义；中国人的讲求实践和对日常具体事实的喜欢，产生了禅。虽然多数读者的了解只是暂时性的，但我们现在可以了解下述禅师对禅所下的定义：

某人问赵州从稔：什么是禅？他答道："今天是阴天，我不想回答。"

云门对同一问题的回答则是："这个。"另有一次，云门根本不加肯定，他只说："无话可说。"

既然如此，禅师们认为禅与佛经中所谓的觉悟说的关系如何呢？他们看待禅是以楞伽经的态度还是般若波罗蜜多经的态度呢？都不是，禅有自己的方式，中国人毫不犹豫地抛弃

了印度人的方式。

如果还有人对此有所异义，请看下面一段话：

一个和尚对巴陵新开颢鉴禅师说："祖师的意旨和经书的意旨之间是否有区别？"禅师答道："鸡寒上树，鸭寒入水。"五祖法演对此批评道："巴陵大师只表达了道的一半。我就不会这样说。我的说法是：双手舀水时，月亮在水中反映出来；手持鲜花时，花香浸入衣衫中。"

译者注：

① 比较一下这里所说的与六祖回答别人问他为何继承五祖时所说的话："因为我不了解佛法。"再看《基那奥义书》中的一句话，我们可以在思想和表达方式上，发现婆罗门先知和禅师之间的一致性：没有想到它的人，想到它；想到它的人，不知道它。了解它的人，不了解它；不了解它的人，了解它。道家的始祖老子说："知者不言，言者不知。"

② 据说弥勒佛是在世界末日出现。

③ 弥赛亚：犹太民族期待的救世主。

④ 十二因缘：也称"十二缘生"。佛教名词。为佛教"三世轮回"的基本理论。包括无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死等十二个部分，称为"十二支"，或"十二有支"。此十二支为一总的因果循环链条，每两支间顺序成为一对因果关系，而配合过去、现在、未来"三世"，又可概括为两重因果：由无明、行二"支"作为过去因，识、名色、六处、触、受五"支"则成为"现在果"；由爱、取、有三"支"作为"现在因"，生、老死则成为"未来果"。此称"三世两重因果"。据认为，任一有生命之个体，在未获"解脱"前，均须依此因果律于"三世"、"六趣"中生死流转，永无终期；人们贫富贵贱寿夭等差别，以及存在于社会中之不平等，即植根于此。佛教修习之最终目标，在于摆脱所谓十二因缘之束缚，跳出三世"轮回"的范围，此即"涅槃"。

⑤ 八正道：也译"八圣道"、"八支正道"、"八圣道分"。佛教用语。三十七道品之一类。意谓八种通向涅槃解脱的正确方法或途径：(a)正见，对佛教"真理"四谛等的正确见解；(b)正思惟，对四谛等佛教教义的正确思惟；(c)正语，修口业，不说一切非佛理之语；(d)正业，从事清净之事业；(e)正命，符合佛教戒律规定的正当合法的生活；

(f)正精进，勤修涅槃之道法；(g)正念，明记四谛等佛教"真理"；(h)正定，修习佛教禅定，心专注于一境，观察四谛之理。佛教认为，按此修行可由"凡"入"圣"，从迷界此岸达到悟界的彼岸。

⑥ 无我，也称"非我"、"非身"。佛教名词。指世界一切事物皆无独立的实在自体。有两类：(a)人无我(人空)，是说人由五蕴假和合而成，没有常恒自在的主体。(b)法无我(法空)，认为一切法都由种种因缘和合而生，不断变迁，无常恒坚实的自体。

⑦ 佛陀在一部属于阿含类佛教文学称为《古今因果箴言集》的经中写过下述语言："我最初的语言实现了，我所得的法太深奥了，不易了解。只有佛才可以了解另一个佛心里所想的东西。在五浊时期，一切友情都陷入贪、嗔、疑、假、傲和谄之中；他们没有福荣，愚疑而没有悟力以体会我所得到的法，即使我转法轮，他们也一定迷妄而不能接受。相反的，他们可能恣意毁谤而堕入恶道，遭受种种痛苦。我最好还是保持缄默而入灭。"

⑧ 瞿云：释迦牟尼的名字。

⑨ 我：原意为呼吸。(a)婆罗门教、印度教名词。被引申为个体灵魂("生命我")和世界灵魂("大我")或"宇宙统一的原理"。(b)佛教名词。转义为"生命"、"自己"、"身体"，相当于自我、物体自性。指支配人和事物的内部主宰者。一般分"人我"、"法我"两种，简称"人、法我"。

⑩ 在整个阿含文献中，佛的人格是受人赞美和崇拜的对象，正如他特殊的理智品性一样，也许对人格的赞美和崇拜超过对他的理智品性的赞美和崇拜。举两个例子："当Subha—Manava Todeyyaputta看见那无上的尊者坐在林中时，这个婆罗门被他那众星捧月一样的异样的光辉人格惊住了。他的品性完美，如金山般发亮；他的宾相庄严，他所有的感觉都在完全的控制之中，异常平静并摆脱了一切烦恼。他的心极其平静(《中阿含》卷三十八)。这样对人格进行赞美，后来又神圣化了。当一个人想到他或他的德行时，便认为可以避免一切道德和肉体上的邪恶。"当那些以身口意做邪恶

行为的人，死的时候想到如来的功德，就可以避免堕入三恶道而生于天上。即使最卑贱的人也会生于天上（《增一阿含》卷三十二）。”“只要释迦牟尼出现的地方，任何恶鬼或恶魔都不能接近他。因此，让我们请他到这里来，一切恶魔都会自己逃走（《增一阿含》卷三十二）。”后来佛教徒把佛陀当作最已最先怀想的对象是极其自然的。

⑪ 当佛入灭时，众僧呼喊：“如来去得太快了，世尊去得太快了，伟大的律法去得太快了；一切有情永远在痛苦不幸之中，因为世界之眼已去了。”他们的叹息无法形容，他们躺在地上宛如大树被连根带叶撕得粉碎，他们在地上打滚颤动，好似被砍伤的蛇。这种极度的悲痛之状，对那些倾向佛陀的人格甚于他的经验的人来说，是极其自然的。

⑫ 在大乘学者中间，用某种味道的水产生不同的香草、果汁和其他东西的比喻，非常有名。

⑬ 本译文直接引自《法华经》原文。